N° 7. 10 AVRIL 1920.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LIBRARY

La mystique et la doctrine de S. Thomas sur l'efficacité de la grâce

Plusieurs esprits, disions-nous dans un précédent article, s'étonnent qu'on cherche les principes de la théologie mystique dans la doctrine de saint Thomas, comme si l'élévation suffisante lui manquait. Nous avons vu, au contraire, que l'enseignement du saint Docteur sur la surnaturalité essentielle de la grâce sanctifiante et des vertus théologales nous oriente vers la mystique orthodoxe la plus élevée ; il en est de même de sa doctrine sur l'efficacité de la grâce qui nous fait vouloir le bien salutaire.

Cette doctrine, précisément parce qu'elle est très haute, n'est généralement bien comprise que par des théologiens spéculatifs, habitués à considérer toutes choses relativement à Dieu, cause première universelle et auteur du salut, ou par des âmes entrées déjà dans les voies passives et qui connaissent pour ainsi dire par expérience que dans l'œuvre du salut *tout est de Dieu* jusqu'à notre coopération, en ce sens qu'on ne peut y distinguer *une part* qui serait *exclusivement nôtre* et ne viendrait pas de l'Auteur de tout bien.

v.2
1920

Cette dernière formule, que nous venons de souligner, est fréquente chez les Pères et chez saint Thomas ; elle exprime bien, nous allons le voir, sa pensée. Mais, pour en saisir toute l'élévation et toute la profondeur, rappelons d'abord les conceptions moins hautes proposées par certains théologiens. Il n'est pas inutile de connaître quelle est l'efficacité de la grâce actuelle dont nous avons besoin pour nous convertir, ensuite pour résister à la tentation parfois violente, pour mériter, grandir dans l'amour de Dieu, passer par le creuset des purifications et persévérer dans le bien jusqu'à la mort.

*
* *

Quelques-uns (1) ont pensé que la grâce, qui nous incline à vouloir le bien salutaire, est dite *efficace*, non point parce qu'elle nous porte sûrement par elle-même d'une façon très douce et très forte au bon consentement, mais parce qu'elle nous est donnée à l'instant où Dieu a prévu que, par nous seuls, nous choisirions d'y consentir plutôt que d'y résister. La prévision divine de la réponse de l'homme est ce qui distingue la grâce efficace de celle qui ne l'est pas. En d'autres termes, cette efficacité ne vient pas de la volonté divine mais de la volonté humaine ; la grâce est efficace, non point parce que Dieu le veut, mais

(1) D'habitude saint Thomas ne désignait pas autrement les théologiens dont il ne partageait pas l'opinion ; mais il exposait très exactement leur pensée d'après leurs propes paroles. La charité y gagnait, la discussion restait aussi plus sereine. Nous suivrons son exemple, dans cette Revue surtout où toute polémique ou controverse serait déplacée. Il suffit de rapporter ici les assertions principales des théologiens dont nous parlons : « Auxilium sufficiens esse *efficax* aut *inefficax*, ab arbitrio ejus cui præstatur, pendet. — Auxilio *æquali* fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non. — Auxilio gratiæ *minori* potest quis adjutus resurgere, quando alius *majori* non resurgit, durusque perseverat. Non quod is qui acceptat, sola libertate sua acceptet ; sed quia *ex sola libertate illud discrimen oriatur*, ita ut non ex diversitate auxilii praevenientis. »

parce que l'homme y consent. Selon cette manière de voir, il peut arriver que deux pécheurs, recevant dans les mêmes circonstances des grâces actuelles rigoureusement égales, l'un se convertisse et l'autre reste dans son péché. *Cette différence de détermination* entre ces deux hommes provient donc uniquement de *la seule volonté humaine* et non point de la différence des secours divins qu'ils ont reçus. La même grâce, qui a été seulement suffisante et qui est restée stérile chez l'un, a été efficace chez l'autre, parce que lui-même l'a rendue efficace. S'il en est ainsi, l'acte salutaire est sans doute provoqué par l'attrait divin, mais la *distinction initiale* qui sépare le juste du pécheur *ne vient pas de Dieu*, elle est exclusivement nôtre. Et cette conception de l'efficacité de la grâce ne s'applique pas seulement aux actes salutaires qui précèdent la justification, mais encore à tous les actes méritoires, jusqu'au dernier qui couronne l'œuvre du salut (1).

Cette explication très humaine de ce mystère divin lui conserve-t-elle sa grandeur ? L'École de saint Thomas ne l'a jamais pensé (2). La détermination libre n'est-elle pas la meilleure part de l'œuvre salutaire ? C'est elle qui *distingue* le juste du pécheur, à la production de chaque acte salutaire, chaque fois au cours de sa vie qu'il évite le péché, qu'il triomphe de la tentation, qu'il mérite et persévère dans le bien. On ne saurait admettre, selon saint

(1) Ce qui, dans cette conception, dépend du bon plaisir divin, c'est que Pierre soit placé dans des circonstances où, selon la prévision de Dieu, infailliblement il se sauvera, et Judas dans un autre ordre de circonstances où infailliblement il se perdra. Le bon plaisir divin aurait pu faire le choix inverse. Ce choix des circonstances mis à part, il n'en reste pas moins, dans cette théorie, que tel est sauvé sans avoir été *plus aidé* par la grâce que tel autre qui se perd ; bien plus, certains élus ont été *moins aidés* par la grâce que certains réprouvés, non seulement au cours de leur vie, mais aussi à l'instant suprême.

(2) Cf. Salmanticenses, *De Gratia*, tr. XIV, disp. VII, de gratia efficaci : comparaison de la doctrine susdite avec celle de saint Thomas. Cette dernière y est exposée d'après les textes mêmes, d'une façon beaucoup plus juste que dans l'article *Grâce* du *Dict. de Théol. cath.*

Thomas, que cette distinction capitale vienne exclusivement de nous et nullement de Dieu, auteur du salut. Saint Paul dit, en effet : *Qui est-ce qui te distingue ? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifies-tu, comme si tu ne l'avais pas reçu ?* (1) *Sans Moi*, dit Notre-Seigneur, *vous ne pouvez rien faire* (2). Dans ces paroles, les Pères, notamment saint Augustin et après lui saint Thomas, ont vu cette affirmation que dans l'œuvre de notre salut tout est de Dieu, jusqu'à notre coopération, jusqu'à la distinction du juste et du pécheur, de telle sorte qu'on ne peut y trouver *une part* qui serait *exclusivement nôtre* (3). De plus, si Dieu n'était nullement cause de notre choix, Il n'aurait pas pu le prévoir infailliblement de toute éternité ; car Lui seul est éternel et nos actes libres ne sont futurs de toute éternité (4) que parce qu'il a décidé de les

(1) I Cor., IV, 7. — (2) Joann., XV, 5. — S. Thomas dit *in Matth.*, XXV, 15 : « Qui plus conatur, plus habet de gratia, sed *quod plus conetur, indiget altiori causa.* » Item in Ep. ad Ephes. IV, 7.

(3) S. Cypr., *Ad Quirin.*, lib. 3, cap. 4, P. L. IV, col. 734 : « In nullo gloriandum, quando nostrum nihil est ». — S. Basile, Hom. 22 *De humilit.* : « Nihil tibi relictum est, ô homo, de quo gloriari possis... omnino enim in gratia et dono Dei vivimus ». — S. Chrysost., *Serm.* 2, in *Ep. ad Colos.*, P. G. LXII, col. 312 : « In negotio salutis totum est donum Dei ». — S. Augustin, *De Prædest. Sanct.*, c. 5. — S. Thomas, I^a, q. 23, a. 5 : « Non est distinctum quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima ». La cause première et la cause seconde ne sont pas, en effet, deux *causes partielles coordonnées* comme deux hommes tirant un navire, mais deux *causes totales subordonnées*, de telle sorte que la première applique ou *meut* la seconde à agir. — Cf. S. Thomas, I^a, q. 105, a. 5 ; — *De Pot.*, q. 3, a. 4 et 7, ad 7, ad 13 ; — *Cont. Gent.*, III, c. 66, c. 149 ; — *De malo*, q. 3, a. 2, ad 4 ; — *Contra errores Græcorum*, c. 23.

(4) Ils ne sont futurs absolument ou futurs sous certaines conditions qu'en vertu d'un décret divin, car par eux-mêmes des futurs libres ne sont *pas déterminés* ; et s'ils l'étaient, ils s'imposeraient à Dieu lui-même comme une fatalité qui Lui serait supérieure. Cf. II^a II^ae, q. 171, a. 3 : « Contingentia futura, quorum veritas *non est determinata*, in seipsis non sunt cognoscibilia ». Cf. aussi I^a, q. 14, a. 5, 8, 13 ; q. 19, a. 8 ; q. 22, a. 4 ; q. 23, a. 4 et 5.

produire en nous et avec nous, ou tout au moins de les permettre s'ils sont mauvais (1).

D'autres théologiens modernes ont cherché à corriger la doctrine que nous examinons en disant : la grâce, suivie du bon consentement, est dite *efficace* parce qu'elle est, mieux que la grâce simplement suffisante, adaptée (*congrua*) au tempérament du sujet qui la reçoit et aux circonstances de lieu et de temps où il se trouve. Elle nous presse ainsi de donner notre consentement, mais la détermination libre de celui-ci reste exclusivement notre œuvre. L'action de Dieu, qui nous sollicite au bien, est analogue à celle d'une mère qui sait, quand elle le veut, trouver les meilleurs moyens pour persuader son enfant et l'amener à se bien conduire.

Malgré cette légère modification, il reste vrai de dire dans cette seconde doctrine comme dans la précédente : l'efficacité de la grâce ne vient pas de la volonté divine, mais de la volonté humaine et aussi de notre tempérament et des circonstances. En d'autres termes, ici encore la grâce sollicite notre bon consentement, mais la détermination de celui-ci est exclusivement nôtre. S'il en était ainsi, la meilleure part de l'œuvre salutaire ne viendrait pas de l'Auteur du salut, elle aurait été seulement prévue par Lui (2).

*
* *

En réalité, selon saint Thomas, l'action de Dieu sur la

(1) Cf. *S. Thomas*, I^a^, q. 16, a. 7, ad 3 ; q. 19, a. 4 ; q. 14, a. 8 ; — I^a^ II^ae^, q. 79, a. 1 et 2.

(2) Cf. P. del Prado, O. P., *De Gratia et libero arbitrio*, t. III, p. 364 ss. (Fribourg, Suisse, 1907). Comme le montre d'ailleurs ce savant auteur, on ne conçoit pas que Dieu puisse infailliblement prévoir de toute éternité une détermination qui ne viendrait nullement de Lui. Lui seul est éternel ; et aucun de nos actes n'est de toute éternité futur (absolu ou conditionnel) sans être fondé sur un décret éternel de Dieu, positif ou permissif. C'est ce que saint Thomas établit dans les célèbres articles déjà cités : I^a^, q. 14, a. 5, 8, 13 ; q. 19, a. 8 ; q. 23, a. 5, que nous avons expliqués ailleurs : *Dieu, son existence, sa nature*, p. 395-427.

volonté du pécheur qui se convertit est infiniment plus profonde que celle d'une mère sur le cœur de son enfant. Celle-ci pourrait croître toujours sans jamais atteindre celle-là. De Dieu seul il est dit dans la Sainte Ecriture : *C'est lui qui opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir* (1). Il dit Lui-même par la bouche d'Ezéchiel : *Je vous donnerai un cœur nouveau et je mettrai au dedans de vous un esprit nouveau; j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai au dedans de vous mon Esprit. Et je ferai que vous observerez mes préceptes et les pratiquerez* (2). *Le cœur du roi est un cours d'eau dans la main du Seigneur, Il l'incline partout où Il veut* (3). — *Qui Lui a donné le premier, pour qu'il ait à recevoir en retour?* (4) demande saint Paul. *Ainsi l'élection ne dépend ni de la volonté ni des efforts, mais de Dieu qui fait miséricorde* (5). *C'est Lui qui opère tout en tous* (6). *C'est en Lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être* (7). *De Lui, par Lui et pour Lui sont toutes choses* (8).

Après avoir cité deux de ces textes scripturaires (9), saint Thomas remarque : « Quelques-uns, ne comprenant pas comment Dieu peut causer en nous le mouvement de notre volonté sans préjudice de la liberté, se sont efforcés de faire dire autre chose à ces paroles divines. Pour eux, elle signifieraient que Dieu cause en nous le vouloir et le faire, en tant qu'Il nous donne la faculté de vouloir, mais non pas en tant qu'il nous fait vouloir ceci ou cela ; ainsi l'a entendu Origène au l. III du Periarchon... Mais penser ainsi, c'est manifestement résister à l'autorité de la Sainte Ecriture. Il est dit en effet dans Isaïe, XXVI, 22 : *Toutes nos (bonnes) œuvres, c'est Vous, Seigneur, qui les avez opérées en nous.* Ce n'est donc pas seulement la faculté de vouloir

1. *Phil.*, II, 13. — 2. *Ezech.*, XXXVI, 26. — 3. *Prov.*, XXI, 1. — 4. *Rom.*, XI, 35. — 5. *Rom.*, IX. 16. — 6. I *Cor.*, XII, 6. — 7. *Act.*, XVII, 28. — 8. *Rom.*, XI, 36. — 9. *Prov.*, XXI, 1 ; *Philip.*, II, 13.

que nous tenons de Dieu, mais l'opération même (1). »

Le concile d'Orange explique ces mêmes paroles de l'Écriture en disant : « Dieu fait dans l'homme plusieurs biens sans la coopération de l'homme, mais l'homme ne fait aucun bien (2) sans le secours de Dieu qui lui donne d'accomplir toutes ses bonnes œuvres. — Nul n'a de soi-même que son mensonge et son péché. Si nous avons en nous quelque vérité et quelque justice, c'est que nous l'avons reçue de cette source où tous ici-bas devons aller boire si nous ne voulons pas défaillir en chemin (3).

Suivant en cela la doctrine de saint Augustin, exprimée dans ce concile d'Orange, saint Thomas nous enseigne que la grâce est efficace par elle-même et non par le consentement qui la suit. Qu'on pense à ce qui se passe au plus intime de la volonté d'un pécheur qui se convertit. Si Dieu veut efficacement que tel pécheur à telle heure se convertisse, « cette volonté divine, dit saint Thomas, ne peut manquer de s'accomplir ; selon la remarque de saint Augustin, « c'est par la grâce de Dieu que sont très sûrement sauvés tous ceux qui sont sauvés ». Si donc, continue saint Thomas, il est dans l'intention de Dieu, qui meut les volontés, de convertir ou de justifier tel pécheur, infailliblement ce pécheur sera justifié, selon le mot de Jésus : *Quiconque a entendu le Père et a reçu son enseignement, vient à Moi* (4). »

(1) *Cont. Gent.*, liv. III, c. 89. — Voir aussi *De Veritate*, q. 22, a. 8 : « Omnis actio voluntatis, in quantum est actio, non solum est a voluntate, ut ab immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui *vehementius* imprimit ; *unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita multo amplius Deus* ». — *Ibid.*, q. 22, a. 9 : « *Solus Deus potest inclinationem voluntatis*, quam ei dedit, *transferre de uno in aliud, secundum quod vult.* »

(2) Aucun bien surnaturel sans un secours surnaturel, aucun bien naturel sans le concours naturel de Dieu.

(3) Denzinger, *Enchiridion*, 193, 195.

(4) I^a II^ae, q. 112, a. 3 : « Praeparatio hominis ad gratiam potest considerari secundum quod est a Deo movente : et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis sed

La grâce divine, qui nous porte efficacement au bien salutaire, n'est donc pas indifférente ou versatile, selon saint Thomas ; elle n'est pas rendue efficace par notre consentement prévu ; mais elle nous meut sûrement avec force et suavité à nous déterminer nous-mêmes dans le sens du bien plutôt que dans le sens contraire (1).

Ainsi, dans l'œuvre salutaire, l'homme ne peut *rien faire* sans le secours de Dieu. Mais, hélas ! il se suffit à lui-même pour défaillir ou pécher. Et précisément parce que le péché, comme tel, est une défaillance ou la privation d'un bien, il n'exige pour se produire qu'une cause défectible et déficiente, selon le mot de l'Écriture : *Ta perte vient de toi, Israël, et c'est moi seul qui suis ton secours* (Osée, XIII, 9). Dieu ne permet, ou plutôt ne laisse arriver cette défaillance, que parce qu'Il est assez puissant et assez bon pour en tirer un plus grand bien : la manifestation de sa miséricorde ou de sa justice (2).

Par suite, aucun de ceux qui ont l'usage de la raison n'est privé de la grâce efficace nécessaire au salut, que pour avoir résisté par sa faute à une grâce suffisante, à une bonne inspiration qui rappelait le devoir à accomplir. Le pécheur a posé ainsi un obstacle à la grâce efficace, qui était en quelque sorte offerte dans le secours suffisant. De même le fruit est offert dans la fleur, mais si la grêle tombe sur un arbre en fleur, on ne verra jamais les fruits. « Ceux-là seuls, dit S. Thomas, sont privés de la grâce, qui posent

infallibilitatis : quia intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit in libro de *Prædestinatione Sanctorum* (seu de dono persev., c. XIV) quod *per beneficia Dei certissime liberantur, quicumque liberantur*. Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur ; secundum illud Joann. VI, 45 : *Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me.* »

(1) Cf. I^a, q. 105, a. 4 ; — I^a II^ae, q. 10, a. 4, c., ad 3 ; q. 111, a. 2, ad 2 ; q. 113 passim ; — II^a II^ae, q. 24, a. 11. — *De Malo*, q. 6, a. 1, ad 3. — *De Caritate*, a. 12. — *Rom.*, IX, lect. 3 ; — *Eph.*, III, lect. 2 ; — Hebr., XII, lect. 3 ; XIII, lect. 3.

(2) I^a II^ae, q. 79, a. 1 et 2 ; I^a, q. 2, a. 3 ad 1 ; q. 49, a. 2.

en eux-mêmes un obstacle à la grâce. Ainsi lorsque le soleil nous éclaire, si quelqu'un ferme les yeux et tombe dans un précipice, c'est de sa faute ; bien que la lumière du soleil lui soit nécessaire pour voir... On lit dans Job, XXI, 14, au sujet de certains pécheurs : « ils disaient à Dieu : *retire-toi de nous ; nous ne voulons pas connaître tes voies... Ils furent ennemis de la lumière* (1). »

Dieu n'est pas tenu de remédier à nos défaillances volontaires, surtout lorsqu'elles sont réitérées. De fait Il y remédie souvent, pas toujours ; c'est là un mystère (2).

On comprend ainsi le sens profond des paroles du Concile de Trente, sess. VI, c. XIII : « Dieu, si les hommes ne « résistent pas à sa grâce, comme Il a commencé en eux « l'œuvre salutaire, en poursuivra l'achèvement, *en opé-* « *rant en eux le vouloir et le faire* (3). Mais *que ceux qui* « *croient être debout, prennent garde de tomber* (4), et *qu'ils* « *travaillent à leur salut avec crainte et tremblement* (5). » Le Concile rappelle au même endroit que « la grâce de la « persévérance finale ne peut venir que de Celui qui a « *le pouvoir de soutenir ceux qui sont debout* (6), pour qu'ils « persévèrent, et de relever ceux qui sont tombés. Personne « ne peut être certain d'une absolue certitude qu'il obtien- « dra cette grâce dernière, quoique tous doivent mettre « constamment leur espérance très ferme dans le secours « de Dieu. »

Ainsi parle l'Eglise dans sa liturgie : « Par vos inspirations saintes, Seigneur, prévenez nos actions, par votre secours poursuivez-en l'achèvement, pour que toutes nos prières et tous nos actes par vous toujours commencent, et par vous se terminent (7). »

(1) *C. Gentes*, l. III, c. 160, 161. II^{a} II^{ae} q. 2, a. 5, ad. 1. — (2) I^{a} q. 23, a. 3, 4 et 5. De ce mystère il est dit : « Qui veut sonder la majesté divine sera accablé par sa gloire » (*Prov.*, XXV, 27). — (3) *Phil.*, II, 13. — (4) I *Cor.*, X, 12. — (5) *Phil.*, II, 12. — (6) *Rom.*, XIV, 4. — (7) « Actiones nostras, quaesumus Domine, aspirando praeveni et adjuvando prosequere, ut cuncta nostra oratio et operatio a te semper incipiat et per te coepta finiatur. »

En résumé, comme le dit saint Augustin, « le libre-arbitre se suffit pour le mal, mais pour le bien il ne fait rien, s'il n'est aidé par la toute-puissante Bonté » (1). Si par nous seuls nous résistons souvent à la grâce suffisante, aux prévenances divines, nous ne donnons librement notre coopération, notre bon consentement qu'en vertu de la grâce intrinsèquement efficace, nouveau don de Dieu, qui produit en nous le vouloir et le faire. « *Sans moi, vous ne pouvez rien faire* », dit Notre-Seigneur ; et par contre l'âme unie à Dieu peut dire avec saint Paul : « *Je puis tout en celui qui me fortifie* » (2), tout : coopérer à son œuvre sanctificatrice, travailler pour l'éternité.

*
* *

Quelques-uns ont pensé que cette doctrine de la grâce intrinsèquement efficace détruit la liberté humaine et contient une absurdité. Bien loin d'être absurde, c'est un mystère sublime qu'elle exprime selon saint Thomas : le mystère de Dieu plus intimement présent à notre liberté qu'elle ne l'est à elle-même.

Bien loin de détruire notre liberté par son efficacité très sûre, c'est précisément par cette efficacité souveraine que la grâce divine meut le libre-arbitre sans le violenter. C'est là l'idée géniale de saint Thomas d'Aquin interprétant la Révélation : « Lorsqu'une cause, dit-il (3), est efficace, elle produit non seulement la substance de son effet, mais la manière d'être de celui-ci ; lorsqu'elle est faible au contraire, elle ne parvient pas à donner à son effet le mode qui est en elle ». Elle n'est pas capable de marquer en lui son empreinte. C'est le propre des agents puissants, dans

(1) *De Correptione et Gratia*, c. XI.
(2) *Phil.* IV, 13.
(3) I^a^, q. 19, a. 8, article fondamental de la *Somme Théologique* sur ce grand problème, cf. P. del Prado, *De gratia et Libero arbitrio*, t. II, c. 9.

l'ordre physique, intellectuel et moral, d'imprimer par la force même de leur action, leur effigie sur leurs œuvres, sur leurs enfants, sur leurs disciples. « Il y a la manière ! » Les artistes de génie le savent, les grands chefs d'armée l'expérimentent. « Et donc, continue saint Thomas, puisque la volonté divine est souverainement efficace, non seulement elle accomplit tout ce qu'elle veut, mais elle fait que tout s'accomplisse *comme* elle le veut, selon *le mode* choisi par elle de toute éternité. Or Dieu veut que certaines choses arrivent nécessairement et que d'autres arrivent d'une façon contingente et libre. » Dans ce but il nous a donné la liberté ; et pourquoi serait-il incapable de produire en nous et avec nous jusqu'au mode libre de nos actes ? Comme Sophocle, Dante ou Corneille ont leur manière de nous toucher, et de nous émouvoir, Dieu a la sienne lorsqu'Il meut nos libertés : « Notre libre-arbitre, dit le Docteur Angélique (1), est *cause* de son acte, il s'y détermine ; mais il n'est pas nécessaire qu'il en soit cause première. Dieu est la cause première qui meut les causes naturelles et les causes volontaires. En mouvant les causes naturelles, Il ne détruit pas la spontanéité et le naturel de leurs actes. De même en mouvant les causes volontaires, *Il ne détruit pas la liberté* de leur action, *mais bien plutôt Il la fait en elles.* Il opère en chaque créature, comme il convient à la nature qu'Il leur a donnée ». Ainsi un grand maître communique à ses disciples, non seulement sa science, mais son esprit et sa manière. Léon XIII parle de même dans l'Encyclique *Libertas*. « Dieu, ajoute saint Thomas (2), meut immuablement notre volonté, à cause

(1) I^a, q. 83, a. 1, ad 3.

(2) *De Malo*, q. 6, a. 1, ad 3 : « Deus movet quidem voluntatem *immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest* (S. Thomas ne dit pas : propter praevisionem consensus nostri) ; sed propter naturam voluntatis motae, quae *indifferenter* se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas ; sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur ; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum

de la souveraine efficacité de sa puissance, qui ne peut défaillir ; mais la liberté demeure, à cause de la nature (et de l'amplitude illimitée) de notre volonté, (qui est ordonnée au bien universel, et qui reste par suite) *indifférente* à l'égard du bien particulier, qu'elle choisit. Ainsi en toutes choses la Providence opère infailliblement, et pourtant les causes contingentes produisent leurs effets d'une façon contingente, car Dieu meut toutes choses proportionnellement au mode même de la nature de chacun des êtres. »

Sous la grâce intrinsèquement efficace *la volonté se détermine librement*, car elle est mue par Dieu comme il convient à sa nature. Or par nature elle a pour objet le bien universel, sans limites, conçu par l'intelligence infiniment supérieure aux sens ; seul l'attrait de Dieu vu face à face pourrait invinciblement captiver cette faculté de vouloir et d'aimer (1). Elle jouit donc d'une *indifférence dominatrice* à l'égard de tout bien particulier, jugé bon sous un aspect, insuffisant sous un autre ; le rapport de notre volonté à cet objet n'est pas nécessaire, bien plus notre volonté domine l'attrait de ce bien. L'acte est libre, parce qu'il procède, sous l'indifférence du jugement, d'une volonté dont l'amplitude universelle déborde le bien particulier vers lequel elle se porte (2). Dieu par sa motion efficace ne change pas et même ne peut pas changer ce rapport contingent de notre acte volontaire à cet objet, puisque l'acte est spécifié par cet objet même. La motion divine ne violente pas notre volonté, puisqu'elle s'exerce intérieu-

modum. » *L'indifférence dominatrice*, qui constitue la liberté, est *potentielle* dans la faculté, et elle devient *actuelle* dans l'élection même. La motion divine, loin de la détruire, l'actualise : au moment où elle veut, notre volonté, qui est ordonnée au bien universel, domine actuellement l'attrait du bien particulier qu'elle choisit.

(1) I^{a} II^{ae}, q. 2, a. 8 : « Objectum voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum ; sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis, *nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo*, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. »

(2) I^{a} II^{ae}, q. 10, a. 2 ; q. 2, a. 8 ; q. 5, a. 3 et 8.

rement selon l'inclination naturelle de celle-ci vers le bien universel, inclination qui vient de Dieu, et dont Il est maître (1). Il n'est donc pas contradictoire de dire que la liberté reste, mais il y a là un mystère infiniment profond, analogue à celui de l'acte créateur : le mystère de Dieu plus intime à ses créatures, qu'Il conserve dans l'existence, qu'elles ne le sont à elles-mêmes (2).

Dieu meut nos libertés *fortiter et suaviter* ; la force et la suavité sont si intimement unies dans la grâce efficace, que méconnaître la première c'est supprimer la seconde, et ne plus voir l'abîme infini qui sépare l'influence divine et les influences créées qui s'exercent sur notre libre choix. Déjà l'action persuasive des êtres qui nous sont le plus cher est grande sur nous, concevez qu'elle augmente toujours ; pensez même à celle que peut exercer le premier des anges ; dites-vous que Dieu pourrait toujours créer des anges plus parfaits, qui exerceraient sur vous une action toujours plus profonde, et vous n'aurez jamais atteint l'efficacité de la grâce divine.

S'ensuit-il qu'il ne sert de rien de vouloir, et de s'efforcer ? Bien au contraire, c'est même précisément parce que ce bon vouloir et ce saint effort sont ce qu'il y a de plus important dans l'œuvre du salut, qu'ils ne peuvent pas être exclusivement notre œuvre ; c'est la grâce qui nous fait faire ce choix, qui nous fait lutter et triompher de la tentation. Dieu nous meut, dit souvent saint Augustin, non pas pour que nous ne fassions rien, mais précisément pour que nous agissions. Et souvent, *si nous exigeons trop peu de nous-mêmes, c'est que nous ne comptons pas assez sur la grâce*, c'est que nous ne la demandons pas assez. *Si le niveau de notre vie spirituelle baisse*, et si nous nous contentons d'une vie toute naturelle, *c'est que nous croyons être seuls à agir, nous oublions que Dieu est en nous et avec nous*, plus intime à nous que nous-mêmes.

(1) I^a, q. 105, a. 4, ad 1.
(2) I^a, q. 8, a. 1 ; I^a II^ae, q. 10, a. 4 ; q. 113, a. 3. *C. Gentes*, l. III, c. 89.

Nous touchons ici au fondement de la mystique la plus haute, celle de saint Paul, de saint Augustin, de Denys, de saint Bernard (1), de saint Thomas, de Tauler, de Ruysbroeck, de l'auteur de l'*Imitation*, de saint Jean de la Croix. Dans l'œuvre salutaire *tout* vient de Dieu, jusqu'à notre coopération ; nous ne pouvons nous glorifier d'y mettre une part, si minime soit-elle, qui serait *exclusivement nôtre*. L'homme se suffit à lui-même pour le mal ; mais pour le bien, sans le secours naturel ou surnaturel de Dieu, il ne peut absolument rien faire. Par contre avec Dieu et par Lui il peut réaliser les plus grandes choses : coopérer au salut des âmes, dont chacune vaut plus que tout l'univers des corps, susciter des actes de charité, dont le moindre vaut plus que toutes les natures angéliques prises ensemble (2). *Ceux qui espèrent en Dieu, recevront de nouvelles forces, ils élèveront leur vol comme des aigles. Ils courront et ne se lasseront point* (3).

Pour conclure, qu'il nous suffise de citer la page magistrale dans laquelle Bossuet, au ch. VIII de son *Traité du libre-arbitre*, résume cette doctrine de saint Thomas : « Pour accorder le décret et l'action toute-puissante de Dieu avec notre liberté, on n'a pas besoin de Lui donner *un concours qui soit prêt à tout indifféremment, et qui devienne ce qu'il nous plaira* ; encore moins de *Lui faire attendre à quoi notre volonté se portera*, pour former ensuite à jeu sûr son décret sur nos résolutions. Car sans ce faible ménagement, qui brouille en nous toute idée de première cause, il suffit de considérer que *la volonté divine, dont la vertu infinie atteint tout*, non seulement dans le fond, mais dans toutes les manières d'être, *s'accorde par elle-même avec l'effet tout entier*, où elle met tout ce que nous y concevons,

(1) S. Bernardus, *De grâtia et libero-arbitrio*, c. XIV. Cf. *Dict. Théol.* art. : S. Bernard, col. 776.
(2) S. Thomas, I^a II^ae, q. 113, a. 9, ad 2.
(3) *Isaïe*, XL, 31.

en ordonnant qu'il sera avec toutes les propriétés qui lui conviennent. »

On lit dans le même chapitre : « Il n'y a rien dans la créature qui tienne tant soit peu de l'être, qui ne doive à ce même titre tenir de Dieu tout ce qu'il a... Et il ne faut pas objecter que le propre de l'exercice de la liberté, c'est de venir seulement de la liberté même ; cela serait véritable, si la liberté de l'homme était une liberté première et indépendante, et non une liberté découlée d'ailleurs... Dieu étant, comme premier être, cause de tout être ; comme premier agissant, doit être cause de toute action : tellement qu'*il fait en nous l'agir même*, comme il y fait le pouvoir agir. Et l'agir créé ne laisse pas d'être un agir, pour être de Dieu ; au contraire, il est d'autant plus agir, que Dieu lui donne de l'être... Aussi, loin qu'on puisse dire que l'action de Dieu sur la nôtre lui ôte sa liberté, au contraire, il faut conclure que notre action est libre *a priori*, à cause que Dieu la fait être libre. Que si on attribuait à un autre qu'à notre Auteur, de faire en nous notre action, on pourrait croire qu'il blesserait notre liberté, et romprait, pour ainsi dire, en le remuant, un ressort si délicat, qu'il n'aurait point fait ; *mais Dieu n'a garde de rien ôter à son ouvrage par son action, puisqu'il y fait au contraire tout ce qui y est, jusqu'à la dernière précision* ; et qu'il fait par conséquent non seulement notre choix, mais encore dans notre choix la liberté même... Faire dans notre action sa liberté, *c'est faire que nous agissions librement ; et le faire, c'est vouloir que cela soit* : car faire à Dieu, c'est vouloir. Ainsi, pour entendre que Dieu fait en nous nos volontés libres, il faut entendre seulement qu'*il veut* que nous soyons libres. Mais il ne veut pas seulement que nous soyons libres en puissance, il veut que nous soyons *libres en exercice* ; et il ne veut pas seulement *en général* que nous exercions notre liberté, mais *il veut que nous l'exercions par tel et tel acte. Car lui, dont la science et la volonté vont toujours jusqu'à la dernière précision des choses*, ne se contente pas de vouloir qu'elles soient en général ; mais

il descend à ce qui s'appelle tel et tel, c'est-à-dire *à ce qu'il y a de plus particulier*, et *tout cela est compris dans ses décrets*. Ainsi, Dieu veut, dès l'éternité, tout l'exercice futur de la liberté humaine, *en tout ce qu'il a de bon et de réel*. Qu'y a-t-il de plus absurde que de dire qu'il n'est pas, à cause que Dieu veut qu'il soit? Ne faut-il pas dire, au contraire, qu'il est parce que Dieu le veut ; et que, comme il arrive que nous sommes libres par la force du décret qui veut que nous soyons libres, *il arrive aussi que nous agissons librement en tel et tel acte, par la force même du décret qui descend à tout ce détail.* »

Ainsi donc absolument *tout* dans le monde des corps et des esprits, dans leur être et dans leurs actions, tout vient de Dieu, à la seule exception du mal, qui est une privation et un désordre. Celui-ci n'est permis par la Souveraine Bonté que parce qu'elle est assez puissante, pour en tirer un bien plus grand : la manifestation éclatante de sa Miséricorde ou de sa Justice (1).

Cette doctrine chante la gloire de Dieu, et si, souvent, elle n'est pas comprise, c'est qu'elle est à la fois trop haute et trop simple ; qui n'atteint pas sa hauteur, dédaigne sa simplicité. « Mais les humbles de cœurs entrent dans les profondeurs de Dieu sans s'émouvoir, et, éloignés du monde et de ses pensées, ils trouvent la vie dans la hauteur des œuvres de Dieu (2). » Bien loin de sentir leur liberté oppressée par la force divine de la grâce, ils trouvent par elle la délivrance et le salut.

A quelle profondeur d'humilité doit conduire cette doctrine, à quelle prière continuelle, à quelle foi pratique autant que sublime, à quel abandon dans l'espérance, à quelle action de grâce, à quelle intimité d'amour, nous le verrons prochainement avec saint Thomas, avec l'auteur de l'Imitation et les plus grands mystiques.

Fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.
Rome, Collège Angélique.

(1) S. Thomas, *in Epist. ad Rom.* c. IX, lect. 4, et I^a^, q. 23, a. 5, ad 3.
(2) Bossuet, *Elévations sur les Mystères*, 18^e^ semaine, 12^e^ élévation.

L'organisme surnaturel de l'âme chrétienne

Surnaturelle dans son origine, puisqu'elle vient de Dieu, surnaturelle dans son but puisqu'elle tend à la béatitude dans la vision de Dieu, surnaturelle dans son essence et son idée fondamentale, comme le rappelait ici même le R. P. Gardeil, la vie chrétienne doit être surnaturelle dans ses actes. Elle doit être la vie du Christ Jésus en nous par la foi et l'esprit de foi, par l'espérance ferme et la confiance en Dieu, par l'amour de Dieu surtout et par les bonnes œuvres qui en sont le rayonnement.

Mais ces actes de vie surnaturelle, comment les vivre ? Comment l'âme humaine peut-elle les accomplir ? Elle en est par elle-même incapable. Elle est par elle-même aussi impuissante à les produire qu'un corps est par lui-même impuissant à produire un acte de vie sensible ou même physiologique. Pour produire un acte de vie sensible, le corps doit être uni à l'âme, mû par elle et vibrer sous son action comme l'instrument sous l'action de l'artiste. « Le corps est l'instrument, l'âme est l'artiste », dit saint Jean Chrysostome. Les choses se passent de façon analogue dans la vie surnaturelle. Par elle-même, l'âme est impuissante à produire des actes surnaturels. Pour les accomplir, elle doit être unie au principe même de la vie surnaturelle qui est l'Esprit de Dieu. L'Esprit de Dieu est l'artiste, l'âme

est l'instrument qui vit et vibre sous l'action du moteur divin.

Cependant, un instrument, pour répondre comme il convient à l'action de l'artiste, doit réaliser certaines conditions et avoir certaines dispositions préalables. Le corps, pour exécuter sous l'influence de l'âme les mouvements si variés et si complexes de la vie sensible, ne doit pas ressembler à la matière brute dont les parties homogènes n'ont ni variété ni souplesse : il doit être un organisme. On sait en quoi consiste un organisme. C'est un tout formé de parties à structures diverses, hiérarchiquement disposées entre elles et capables d'exercer des fonctions spéciales, lesquelles, tout en étant différentes, tendent harmonieusement au même but : le bien de l'être vivant. Voyez la plante : c'est un tout substantiel, formé de parties diverses, racines, tronc, branches, feuilles qui tendent au même but : la fructification. Voyez le corps humain : il a aussi un but et des parties diverses : un but qui est le plein épanouissement de la vie dans la santé ; des parties diverses qui sont les membres solidaires les uns des autres dans leurs différentes façons de contribuer au développement de la vie. Voyez l'âme elle-même : nous pouvons, par analogie, dire que dans l'ordre naturel elle a, au point de vue moral, un organisme. Elle est une substance de nature spirituelle ; elle a un but à atteindre : le bien qu'elle doit se proposer et faire ; elle a comme des organes spirituels, des facultés, une intelligence, une volonté, des inclinations sensibles, des énergies actives qui lui permettent de voir le bien à poursuivre, de se déterminer à l'action et d'agir dans cette intention.

Cette organisation interne, Dieu, qui agit toujours avec force et avec suavité en vue de disposer harmonieusement les moyens aux fins, a voulu qu'elle se retrouvât, mais à un degré plus haut et tout à fait mystérieux, dans l'ordre de la vie surnaturelle. Ayant ordonné l'âme à une participation de sa félicité par la vision de gloire, il a voulu la rendre apte à produire des actes de vie surnaturelle qui

fussent dès maintenant la préparation, le prélude et le commencement et comme les germes de la contemplation céleste. Voilà le but : une connaissance et un amour surnaturels de Dieu ; connaissance et amour qui, lorsqu'ils s'élèvent à leur plus haut degré d'intensité ici-bas, constituent cette contemplation mystique, avant-goût, dit saint Thomas, de la béatitude : *inchoatio beatitudinis*.

Mais pour produire ces actes et participer ainsi par les actes aux opérations de la vie même de Dieu, il était convenable que l'âme possédât un ensemble de facultés, de puissances, d'habitudes, de dispositions surnaturelles, d'organes mystiques. Dieu les lui a donnés : ce sont les vertus infuses et avec elles les dons du Saint-Esprit. Ils nous font participer à la vie de Dieu selon les puissances, *secundum potentias*. De plus, ces puissances d'ordre surnaturel doivent, selon les lois de l'harmonie que Dieu sauvegarde en toutes ses œuvres, se rattacher comme à leur source, à un fonds permanent unique, comme dans l'âme les facultés se rattachent à la substance spirituelle, et dans le corps les organes au tout vivant. Ce fonds qui est comme la source profonde d'où émergent les vertus infuses et les dons divins, c'est la grâce, participation de la nature divine selon l'essence : *participatio naturæ divinæ secundum essentiam*.

La grâce d'abord, puis les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit constituent ce que j'ai, par analogie, appelé l'organisme surnaturel de l'âme chrétienne.

Étudions-en les divers aspects. C'est d'abord le fonds surnaturel et comme l'essence surnaturelle d'où jaillissent les vertus et les dons du Saint-Esprit.

I

La grâce

Ce fonds surnaturel, c'est la grâce.

Qu'il y ait en nous un fonds surnaturel ajouté par pure

faveur de Dieu à la nature de l'âme et inhérent à la substance de celle-ci, c'est là une vérité de foi dont nous ne saurions douter, tant sont formels les enseignements de la doctrine révélée. Qu'on se rappelle la parole de Jésus à Nicodème : *Il faut que vous naissiez de nouveau... Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu* (1). Il s'agit là d'une naissance nouvelle ; donc, — pour unir ensemble des mots qui semblent se contredire, mais dont l'alliance exprime cependant une sublime vérité, — il s'agit d'une *nature surnaturelle* ; surnaturelle en ce sens qu'elle est surajoutée à la substance de l'âme, nature en ce sens qu'elle est la racine ou la source de nouvelles énergies qui émanent d'elle comme les facultés émanent de la substance naturelle.

A cet enseignement de Jésus parlant ainsi à Nicodème, s'ajoutent d'autres affirmations nettes et précises de la Sainte Écriture. C'est un texte de saint Jacques : *Tout don excellent, toute grâce parfaite descend d'en haut, du Père des lumières, en qui n'existe aucune vicissitude, ni ombre de changement. De sa propre volonté, il nous a engendrés par la parole de vérité, afin que nous soyons comme les prémices de ses créatures* (2).

C'est encore l'affirmation de saint Jean : *Quant à tous ceux qui l'ont reçu, il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à eux qui croient en son nom, qui sont nés non du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu. Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, gloire comme celle qu'un fils unique tient de son Père, tout plein de grâce et de vérité... Et c'est de sa plénitude que nous avons tous reçu, et grâce pour grâce* (S. Jean, I, 12-16).

C'est l'enseignement de saint Pierre : *Par Lui,* dit-il en parlant de Jésus, *Dieu a accompli les grandes et précieuses promesses, afin de nous rendre ainsi participants de la nature divine* (II Pet. I, 4).

(1) S. Jean, III, 6.
(2) S. Jacques, I, 17-18.

De ces textes il résulte que, selon la doctrine révélée de Dieu, nous sommes engendrés de Dieu, que nous naissons de Lui, qu'il se fait en nous une renaissance mystérieuse dont l'Esprit divin est le principe, que la grâce est en nous comme un germe divin, — *ex semine Dei gratia* — que nous recevons en nous par une sorte de participation de la nature de Dieu, que nous sommes fils adoptifs de Dieu.

Fils adoptifs de Dieu ! Mais comprenons bien en quoi consiste cette adoption divine. Elle n'est pas comme les adoptions faites parmi les hommes, purement nominale et extrinsèque. L'homme qui adopte un enfant lui donne son nom et un droit à ses biens : il ne lui donne ni son sang ni sa vie. Tout autre est l'adoption divine : elle nous rend semblables au Fils même de Dieu ; elle met en nous une réalité d'ordre divin, la grâce qui nous fait participer à la nature et à la vie de Dieu ; elle transforme notre âme et la rend divine à la façon (je parle par analogie) dont la lumière du soleil, pénétrant un cristal, le rend lumineux. Le rayon de soleil met dans le cristal une réalité de lumière qui le fait ressembler au rayon lui-même et le rend lumineux comme lui. Ainsi la grâce, pénétrant dans l'âme, la fait ressembler à Dieu, la rend divine et met en elle la vie intime de Dieu lui-même, la vie dont Dieu jouit dans l'unité de sa nature et la trinité des Personnes : Père, Fils et Saint-Esprit.

II

Les vertus

La grâce, disions-nous, est dans l'âme régénérée le fonds substantiel d'ordre divin : « Participation de la nature divine selon l'essence », disent les théologiens (1).

Les vertus surnaturelles et les dons du Saint-Esprit sont comme les organes ou les facultés qui émanent de ce fonds substantiel et lui servent comme d'instrument pour

(1) « Participatio divinae naturae secundum essentiam. »

accomplir les actes de vie surnaturelle : « Participation de la nature divine selon les puissances » (1).

Ici encore, comme elle est admirable l'analogie entre la vie selon la nature et la vie selon la grâce! Dans la vie naturelle, la substance vivante doit être dotée, munie d'organes divers et adaptés aux diverses fonctions physiologiques. Il en est de même dans la vie rationnelle, qui est la vie propre de l'homme. L'âme qui est, dans cet ordre plus élevé, la substance vivante, est dotée de facultés multiples et diverses dont le rôle est de produire des actes spécifiquement différents : c'est l'intelligence apte à saisir le vrai ; c'est la volonté qui tend vers le bien ; ce sont les puissances sensibles qui, sous la direction de la raison et l'impulsion de la volonté, sont destinées à nous faire percevoir les réalités sensibles et à nous porter vers elles. Dans la vie surnaturelle, l'âme, divinisée par la grâce, est aussi dotée d'organes ou de facultés qui lui permettent d'agir surnaturellement, divinement. Ce sont d'abord les vertus infuses, habitudes insérées par Dieu dans notre âme pour la disposer à produire des actes surnaturels. Les plus hautes sont les vertus théologales : la foi, l'espérance et la charité.

Apanage des fils adoptifs de Dieu, elles sont insérées par l'Esprit-Saint, avec la grâce elle-même, dans notre intelligence et notre volonté, pour rendre ces deux facultés aptes, l'une à adhérer à la vérité divinement révélée, l'autre à tendre vers le bien suprême et à unir justement l'âme à Dieu dans l'amour. La vertu de foi est nécessaire parce que notre premier devoir est d'adhérer à la vérité révélée, et que, sans la vertu de foi, l'intelligence humaine est impuissante à connaître les mystères de Dieu et que sans cette connaissance, d'ailleurs, il n'y a pas, nous le savons, de vie éternelle. L'acte de foi est le germe de la vie éternelle : la vision éternelle en sera le haut, le plein épanouissement.

(1) « Participatio naturae divinae secundum potentias. »

L'espérance est nécessaire, parce que nous devons tendre à Dieu qui est l'objet de notre bonheur et que sans l'espérance notre vie morale surnaturelle n'aurait ni but divin pour l'orienter et la régler, ni la force requise pour élever vers ce but, en les sanctifiant, nos aspirations, nos désirs et nos actes, notre vie tout entière. La charité est nécessaire parce que notre âme doit aimer Dieu et que sans la charité cet acte d'amour, qui doit atteindre l'Infini lui-même et nous unir à Lui, surpasse infiniment l'énergie native de ce cœur de l'âme qui est la volonté libre. Mais il faut pour nous rendre capables d'aimer Dieu ainsi, d'aimer surnaturellement, il faut qu'une force divine, une faculté nouvelle, une puissance infinie d'amour et de dévouement descende dans notre volonté, la pénètre, l'élargisse, l'élève. La charité est cette force divine. Le Saint-Esprit, en même temps qu'il nous donne la grâce, répand la charité dans l'âme (Rom. v, 5). Élevant et vivifiant surnaturellement notre volonté, la charité est aux autres vertus ce que la volonté est aux facultés naturelles de l'être humain ; elle les commande, les oriente, leur donne une valeur méritoire devant Dieu. Par elle, la foi n'est plus une foi morte, mais cette foi vivante qui porte le nom d'esprit de foi ; par elle, l'espérance devient confiance en Dieu et abandon à sa volonté sainte.

La charité commande aussi et transforme les vertus morales. Celles-ci ont leur place dans l'organisme surnaturel de l'âme chrétienne au-dessous des vertus théologales. Les vertus théologales ordonnent notre âme à sa fin surnaturelle, qui est Dieu, et la rendent capable d'atteindre Dieu en lui-même : la foi nous le fait connaître, l'espérance nous fait tendre vers Lui, la charité nous unit à Lui. Ainsi, dans l'œuvre de notre sanctification, les trois vertus théologales règlent notre activité et la rendent surnaturellement apte à atteindre Dieu immédiatement et directement en Lui-même.

Cependant, tout en vivant en Dieu et de Dieu, le chrétien est en rapport avec les créatures de ce monde : en

rapport avec les choses et ses semblables. Il est en rapport avec les choses : il subit leur influence, il agit sur elles, il doit lutter contre les obstacles qu'elles lui opposent dans l'œuvre de la sanctification ; il doit user de leurs services conformément à la volonté de Dieu et en vue du salut éternel. Le chrétien est aussi en rapport avec ses semblables ; ils ont des droits, et il a des devoirs envers eux. D'où la nécessité de faire valoir ses droits et de remplir ses devoirs.

En ce milieu si complexe, il doit se conduire et il doit agir toujours d'après des vues surnaturelles, en vue de sa fin dernière. Il doit se défendre et user des biens d'ici-bas. Pour se conduire et pour agir ainsi, il a besoin de prudence ; pour user des biens de ce monde sans dépasser la mesure, il lui faut la vertu de tempérance ; pour se défendre sans crainte et sans excès, il lui faut la vertu de force ; pour agir et régler sagement ses actions, respectant les droits de chacun, la justice lui est nécessaire. D'où la nécessité de ces quatre vertus cardinales et des vertus annexes. Sans doute il peut acquérir ces vertus par ses propres efforts. Ces vertus morales acquises le mettent à même d'agir selon la droite raison en honnête homme. Elles ne lui suffisent pas pour agir en chrétien, c'est-à-dire en être divin, « fils adoptif de Dieu » : *ut cives sanctorum et domestici Dei*. Pour agir en fils de Dieu, en citoyen du ciel, surnaturellement, il lui faut des vertus substantiellement surnaturelles, c'est-à-dire des vertus infuses ; il lui faut une prudence surnaturelle, une tempérance, une force et une justice surnaturelles. Sans elles, il pourra être humainement prudent, humainement sobre, humainement courageux, humainement juste. Mais toutes ces vertus purement humaines, n'agissant pas en vue de Dieu et du ciel, seront sans valeur surnaturelle et sans mérites pour la vie éternelle. « Les vertus des païens, disait saint Augustin, ne sont que des vices splendides, *splendida vitia* ». Exagération, sans doute, mais exagération par laquelle saint Augustin met en relief l'inutilité pour la vie éternelle des

vertus purement humaines, si à celles-ci ne viennent s'ajouter les vertus surnaturellement infuses, les seules vraiment chrétiennes. Par les vertus surnaturellement infuses, l'activité morale de l'homme passe d'un ordre à l'autre, de l'ordre de la nature à celui de la grâce. Elles donnent à l'âme chrétienne le pouvoir de produire les actes de cette vie supérieure et d'ordre divin, qui a pour principe la grâce de Dieu en nous et pour terme la vision béatifique de Dieu dans la gloire.

Par ces vertus surnaturelles l'âme chrétienne rayonne Dieu, si on peut s'exprimer ainsi. Tous ses actes, unifiés et orientés par la charité, viennent de Dieu et vont à Dieu. Le chrétien est alors, selon le mot énergique d'un Père de l'Église, « *expressa forma Christi* : l'expression vivante du Christ », ou le divin exemplaire de la sainteté. C'est en ce sens qu'il faut comprendre ces paroles de la Sainte Écriture qui dit, en parlant de la Sagesse éternelle et des vertus qu'elle insère dans l'âme surnaturalisée : « Les grandes vertus sont son ouvrage, car c'est elle qui enseigne la tempérance, et la prudence, et la justice, et la force, qui sont les choses les plus utiles à l'homme en cette vie » (Sap. VIII, 7).

Dans l'exercice de ces vertus, nous agissons, lorsque les actes en sont surnaturels, sous l'influence de la grâce : on ne peut faire la moindre action surnaturelle sans une grâce actuelle. Mais ces grâces échappent parfois totalement à l'observation : nous nous déterminons avec pleine conscience de ce que nous voulons et des motifs auxquels nous obéissons. Mais la part de l'Esprit-Saint échappe à l'observation. Il semblerait que Dieu ne fasse rien de plus que lorsqu'il donne dans l'ordre naturel son simple concours à l'exercice ordinaire de nos facultés.

Ces grâces sont toujours à notre disposition. Toutes les fois que nous voulons agir pour un motif surnaturel, toutes les fois que nous faisons une action honnête en état de grâce, le Saint-Esprit nous assiste. La grâce agit alors en nous ; mais elle agit *humano modo*, c'est-à-dire en s'adap-

tant aux procédés ordinaires de la nature humaine. Dans ce mode humain d'agir, les vertus infuses nous sont données comme un instrument d'action. C'est de cette façon, pour le dire en passant, que nous procédons dans l'oraison de méditation. La méditation est une œuvre surnaturelle ; donc elle se fait sous l'action de la grâce ; mais la grâce y agit en s'adaptant aux procédés ordinaires de notre nature.

III

Les dons

Il n'en est plus ainsi lorsque notre âme purifiée est devenue plus apte à recevoir de Dieu des faveurs plus élevées. Rien alors n'empêche la grâce et le Saint-Esprit d'agir directement sur l'âme selon un mode transcendant, surhumain : *modo ultra humano*. Mais pour cela l'âme doit avoir des dispositions spéciales surnaturelles, supérieures aux vertus. Ces dispositions sont les dons du Saint-Esprit. Les dons du Saint-Esprit s'ajoutent aux vertus. Il faut en étudier soigneusement le mécanisme, puisque ce sont eux qui rendent l'âme apte à recevoir les impulsions directes de l'Esprit de Dieu. Ils sont en nous, pour employer des expressions classiques, comme une voilure qui attend le souffle de la grâce, comme une sorte d'anse, de poignée par où le Saint-Esprit nous prend (cf. S. Thom.). Ils rendent l'âme apte à être facilement et promptement mue par l'inspiration divine. *Inspiratio*, dit saint Thomas, *significat motionem ab exteriori*.

Saint Thomas a admirablement mis en lumière la différence qu'il y a entre notre manière d'agir sous l'influence des dons et notre manière d'agir par les vertus. Dans les deux cas, c'est la grâce qui agit en nous et nous fait agir, sans que nous en ayons conscience, à la façon dont une mère conduit et soutient son petit enfant. La mère peut conduire et soutenir son enfant en s'adaptant à la manière

enfantine de marcher, à petits pas : ainsi la grâce agit sur nous et avec nous lorsque nous agissons par ces organes surnaturels qui sont les vertus infuses ; nous agissons alors sous l'influence de la grâce, soutenus par elle ; mais la grâce nous laisse marcher à notre petit pas ordinaire ; elle nous laisse réfléchir, calculer, délibérer, prendre les mesures de prudence, ordonner les moyens aux fins. C'est encore ainsi qu'elle nous fait agir dans la méditation : nous posons des principes (ce sont des vérités de foi), nous considérons, nous tirons des conclusions : c'est la manière humaine, puisque humainement nous ne voyons pas toute la vérité d'un seul coup.

Toute autre est l'action de la grâce lorsque le Saint-Esprit nous fait agir par les dons. Cette action de l'Esprit de Dieu, je la comparerais volontiers au souffle puissant qui gonfle les voiles et fait mouvoir la barque, ou encore au mouvement vif et fort d'une mère qui ne se contente plus de soutenir pas à pas la marche lente et hésitante de son petit enfant, mais le prend dans ses bras, sans cependant lui faire violence, pour lui faire éviter un danger imminent, lui faire franchir un obstacle ou lui faire atteindre un objet trop élevé pour lui. Ainsi dans notre vie surnaturelle. Il y a des cas où l'action de la grâce ne nous suffirait pas devant tel danger à éviter, tel obstacle à franchir, tel acte héroïque à accomplir. Il y faut une action plus vive et plus parfaite du Saint-Esprit qui nous prend comme la mère son enfant, nous élève, nous porte, nous fait agir. Nous sommes alors « l'instrument, l'organe du Saint-Esprit » (cf. S. Thom., I^{a} II^{ae}, q. 68, a. 3, ad 3). Et c'est là la modalité d'action, non humaine, mais extra-humaine de la grâce.

De là découlent d'autres différences entre les dons du Saint-Esprit et les vertus infuses. La première consiste en ce que les actions faites sous l'influence des dons du Saint-Esprit sont au-dessus des règles de la prudence ordinaire, toujours en ce sens que la prudence ordinaire n'a pas à intervenir pour les accomplir (cf. S. Thom., I^{a} II^{ae},

q. 69, a. 1) ; souvent en cet autre sens qu'elle ne saurait en rendre compte, parce que la sagesse du Saint-Esprit est une sagesse supérieure aux règles ordinaires.

La seconde différence consiste en ce que les dons nous font accomplir des actes que les vertus ne sont pas capables de produire, des actes extraordinaires, héroïques, qui dépassent par leur grandeur la portée des vertus. Il y a des âmes qui, à force de s'abandonner pleinement à Dieu, arrrivent à se sentir presque entièrement passives sous son action ; elles n'ont guère qu'à obéir à l'impulsion de la grâce. Les actes ainsi accomplis ont une cause supérieure, qui est Dieu lui-même agissant par les grâces spéciales et mettant en jeu ces organes surnaturels de l'âme qui sont les dons du Saint-Esprit. Nos facultés ne fonctionnent plus par notre action propre ; elles sont en quelque sorte passives, du moins en ce sens qu'elles reçoivent une motion spéciale de Dieu, qu'elles agissent sous cette motion et que l'âme est alors, selon l'expression de saint Thomas, plutôt actionnée qu'agissante : « *potius agitur quam agit* ».

Tel est l'organisme surnaturel de l'âme chrétienne. La constitution de cet organisme est admirable, et l'on voit par là combien juste est le mot de saint Thomas appelant l'âme chrétienne l'organe du Saint-Esprit : *organum Spiritus Sancti*. Combien juste aussi est la comparaison de saint Jean Chrysotome, lorsqu'il dit de l'âme qu'elle est l'*instrument de musique* et du Saint-Esprit qu'Il est l'*artiste*. Mais l'artiste divin n'est pas un moteur extérieur à l'âme : il est en elle, il est dans l'âme, comme on l'a montré ici même, *l'Hôte divin*, qui la fait se mouvoir, vibrer, vivre, agir et produire ces actes surnaturels, ces sons surhumains, dont l'ensemble fait de la vie vraiment chrétienne un chant sublime, une harmonie vivante et divine qui monte vers le ciel en l'honneur et pour la gloire de la Trinité Sainte, Père, Fils et Saint-Esprit.

Fr. Ambroise Montagne, O. P.

Le mérite dans la vie spirituelle

La vie spirituelle n'est pas autre que la vie du mérite; car si la vie de l'âme est la grâce, l'acte de cette vie est l'œuvre méritoire. Marcher dans le chemin de la perfection, c'est avancer en mérites ; il y a ainsi progrès ou recul, selon que le mérite grandit ou s'arrête. Voilà sur quoi doit porter dans les justes l'examen de conscience. Faire la balance dans la vie spirituelle, c'est déterminer dans quelle mesure la somme de nos mérites dépasse celle de nos démérites.

Il importe donc d'exposer la doctrine catholique sur ce sujet et de rappeler les principes théologiques, fondements de la véritable spiritualité. Notre étude examinera ces points essentiels, en signalant au fur et à mesure les applications de l'ordre pratique : la notion du mérite, les conditions du mérite, le principe du mérite, l'étendue du mérite, la récompense du mérite.

I

La notion du mérite

Elle dérive de la notion même de la grâce, dont le mérite est l'épanouissement, la fleur, le fruit et la couronne.

La grâce est appelée par les saintes Lettres une seconde *naissance*, immaculée, incorruptible, qui nous donne le titre et la qualité d'enfants de Dieu : *Ils sont nés de Dieu,*

dit saint Jean (1). Et saint Pierre : *Vous êtes régénérés d'un germe non corruptible, mais incorruptible* (2). *Appelés enfants de Dieu, nous le sommes en effet* (3). Après notre baptême, notre père et notre mère, nous contemplant avec amour dans notre berceau, disaient de nous dans un doux transport : Réjouissons-nous, un enfant nous est né ! La famille céleste, l'adorable Trinité, penchée avec plus de tendresse encore sur ce même berceau, disait de nous : Un Dieu nous est né, un homme est né de Dieu, *ex Deo nati sunt.*

Or que nous donne la naissance ? Le propre de la génération est de communiquer un être physique semblable au principe qui engendre : naître, c'est recevoir d'un vivant quelque chose de lui qui passe en nous et qui reste toujours comme son miroir et son image ; en un mot, une nature nouvelle qui s'épanouit au soleil d'une nouvelle vie. En naissant de l'homme, nous recevons une nature humaine et nous reproduisons la figure de nos parents ; pour naître de Dieu, il nous faut participer à la nature divine, refléter le visage divin. C'est bien ce que nous apprend l'Écriture. Après avoir dit que la grâce est une seconde création, une seconde naissance, *nova creatura, renati,* elle l'appelle une communion à l'être de Dieu, une participation de sa nature : *Divinae consortes naturae* (4).

Si nous avons reçu par la grâce une nature divine, nous devons avoir des opérations de même ordre. Selon la belle expression d'un Père de l'Église, le chrétien est un *dieu en fleur* : il doit porter des fruits divins, c'est-à-dire des opérations dignes de Dieu. Dès lors, il y a dans les œuvres du juste une triple valeur surnaturelle.

(1) Jean, I, 13 : « ex Deo nati sunt ».

(2) I Pierre, I, 23 : « renati non ex semine corruptibili, sed incorruptibili ».

(3) I Jean, III, 1 : « ut filii Dei nominemur et simus ».

(4) II Pierre, I, 4. — Voir notre livre : *Hors de l'Eglise point de salut,* 2e éd., p. 128.

La valeur *méritoire* est la propriété que possède l'œuvre du juste, en tant que divine, d'être agréée de Dieu comme digne de récompense ; la valeur *satisfactoire* est la propriété que possède l'œuvre du juste, en tant que divine, d'être acceptée de Dieu comme une réparation de l'offense faite à la Majesté infinie ; la valeur *impétratoire* est la propriété que possède la prière du juste, en tant que divine, d'obtenir de Dieu les biens nécessaires ou utiles au salut.

Le mérite est comme la racine et le fondement des deux autres valeurs, et l'on pourrait même dire que la satisfaction et l'impétration sont une sorte de mérite, parce que l'œuvre sainte est digne ou mérite que Dieu l'accepte comme réparation, et la prière faite en état de grâce et au nom du Christ est digne que Dieu l'écoute.

Mais, prises au sens strict, ces notions doivent être soigneusement distinguées. Le mérite dit surtout le droit à la récompense, qui est l'augmentation de la grâce en ce monde, la gloire et l'augmentation de la gloire dans l'autre ; la satisfaction regarde la réparation de l'offense ; l'impétration implique l'efficacité de la prière par rapport aux biens du salut, et l'âme en état de péché mortel, ne pouvant encore mériter, peut prier.

Le mérite est personnel, dans ce sens que le juste ne peut mériter *de condigno* pour les autres, à moins d'avoir été institué le chef moral de l'humanité ; la satisfaction peut être cédée aux autres ; l'impétration s'étend plus loin que le mérite, car la persévérance finale échappe à la sphère du mérite, tandis qu'elle tombe de quelque manière sous le domaine de l'impétration, le Christ l'ayant promise à la prière persévérante faite en son nom.

La satisfaction revêt plusieurs aspects : en tant que l'œuvre du juste apaise la colère de Dieu, elle est *propitiatoire* ; en tant qu'elle incline Dieu à effacer la faute du pécheur, elle est *expiatoire* ; en tant qu'elle paie la dette due à la justice divine, elle est proprement *satisfactoire*. La propitiation agit avant la rémission du péché, en rendant propice le Dieu irrité par la faute ; l'expiation vise la

rémission même du péché qui se fait par la grâce sanctifiante ; la satisfaction vient après la justification et regarde la solution de la peine, quand la coulpe est effacée (1).

C'est surtout la première valeur que nous considérons ici. Il y a mérite proprement dit, mérite de *condignité*, *de condigno*, lorsque l'œuvre est vraiment digne de sa rétribution, qu'il y a entre les deux une sorte d'égalité ou de proportion, en sorte que la récompense est due à titre de justice ; le mérite de convenance, *de congruo*, est celui qui se fonde non pas sur la justice stricte, mais sur certaines exigences morales que le miséricordieux Rémunérateur ne manque jamais de satisfaire : c'est le droit de l'amitié à la récompense, *jus amicabile ad præmium*.

L'Église a défini, contre les Protestants, l'existence du mérite proprement dit dans les justes. « Une fois que les hommes sont justifiés, dit le concile de Trente, il faut leur proposer les paroles de l'Apôtre, promettant aux œuvres méritoires la couronne de justice. Comme la tête influe sur les membres et la vigne sur les rejetons, le Christ communique aux justes la vertu qui précède toujours leurs bonnes œuvres, les accompagne et les suit, et sans laquelle ces actes ne pourraient être agréables à Dieu ni méritoires... Si quelqu'un soutient que les œuvres de l'homme justifié ne méritent pas *véritablement* l'augmentation de la grâce, la vie éternelle et, s'il meurt dans la grâce, l'obtention de la gloire, et aussi l'augmentation de la gloire, qu'il soit anathème. » (2)

Le concile insinue en même temps les conditions du mérite, sa portée et son étendue.

II

Les conditions du mérite

Il faut les considérer du côté de l'œuvre, du côté de la personne qui agit, du côté du Rémunérateur suprême.

(1) Cf. *Le mystère de la Rédemption*, 2e éd., p. 262-3.
(2) Sess. VI, c. 16, can. 32.

L'œuvre doit être libre, bonne et surnaturelle. Perfection de notre activité, le mérite ne peut couronner que l'acte véritablement humain, c'est-à-dire qui procède à la fois de nos deux facultés maîtresses, de l'intelligence et de la volonté ; l'acte qui est en notre pouvoir, dont nous avons le plein domaine, et non point celui qui nous serait imposé par la contrainte du dehors ou par une impulsion fatale de notre nature (1). Donc, les actes purement naturels ou irréfléchis ou indélibérés échappent à la sphère du mérite. La conclusion qui s'impose pour la vie spirituelle, c'est que les personnes désireuses de la perfection doivent être continuellement sur leurs gardes, afin de diminuer les actes indélibérés et d'accroître ainsi le trésor de leurs mérites.

L'œuvre doit être bonne et surnaturelle, car il est manifeste que le mouvement ne peut nous rapprocher efficacement du terme suprême, la gloire, que s'il est du même ordre que lui, et pour ainsi dire au même degré.

Ce qui est essentiellement requis du côté de la personne, c'est l'état de voie, parce que le mérite, comme nous venons de le remarquer, est un mouvement et que le mouvement s'arrête dès qu'on arrive au terme. Notre-Seigneur énonce clairement cette vérité quand il dit : « Il me faut faire les œuvres de Celui qui m'a envoyé tant qu'il est jour. Voici venir la nuit, alors qu'on ne peut plus travailler : *venit nox, quando nemo potest operari* (2). » Le *jour* désigne la vie présente ; la *nuit*, la mort. Telle est l'interprétation commune des Pères, depuis Origène jusqu'à saint Augustin. Nombre de théologiens protestants, au XIX^e^ siècle, ont perverti ce point de l'enseignement traditionnel, en prétendant que tout n'est pas immuablement fixé après la mort, que le salut continue dans les enfers,

(1) L'Église a déclaré, contre Jansénius, que le mérite requiert cette double exemption, et de la violence extérieure et de la nécessité naturelle (Cf. *Denzinger*, 1094).

(2) Jean, IX, 4.

dans l'intervalle de la première et de la seconde venue, auprès des fractions de l'humanité qui n'ont pas été mises en demeure de se décider pour ou contre le Christ dans l'existence terrestre (1).

La moindre hésitation est impossible à ce sujet. L'âme, en sortant du corps, paraît à la barre de Dieu pour y subir un jugement irréformable, et, si elle est en état de péché mortel, elle descend tout de suite en enfer, *mox post mortem*, où elle subit une peine qui n'aura pas de fin (2). Un des *schémas* du concile du Vatican, bien qu'il n'ait pas de valeur juridique, traduit fidèlement la croyance certaine et infaillible de l'Église : « Après la mort, qui est le terme de notre vie, l'âme paraît aussitôt au tribunal de Dieu pour rendre compte de ce qu'elle a fait dans le corps, soit le bien, soit le mal ; et après cette vie mortelle il ne reste plus de place pour le repentir et le retour à la pénitence (3). »

On pourrait concevoir, à la rigueur, que le mérite accidentel pût s'accroître dans l'au-delà ; car si la béatitude essentielle est immuable, les âmes sont capables de ressentir de nouvelles joies accidentelles qui complètent leur félicité. Mais la doctrine commune en théologie, c'est que même le mérite accidentel s'arrête à la mort, et que les gloires accidentelles, ajoutées successivement, sont dues aux mérites de la vie présente, c'est-à-dire que le juste a mérité ici-bas que de nouvelles joies lui seraient conférées au ciel, selon que le requiert son état ou sa condition.

La raison de cet enseignement, c'est la raison même de l'union de l'âme avec le corps : l'homme doit acquérir sa perfection dans l'état d'union et tant que dure l'union ; voilà pourquoi saint Paul attribue le mérite ou le démérite aux œuvres seulement qui ont été faites tandis que l'homme

(1) A. Grétillat, *Exposé de théol. systém.*, t. IV, p. 549, Paris, 1900

(2) Benoit XII, Constit. *Benedictus Deus* du 29 janvier 1336 ; — Concile de Florence, *Decret. pro Graecis* ; Cf. *Denzinger*, 531, 693.

(3) Cf. Granderath, *Acta et decreta Conc. Vatic.*, Frib. Brisg., 1892, p. 564, col. 2.

avait son corps : « Nous tous, il nous faut comparaître devant le tribunal du Christ, afin que chacun reçoive ce qu'il a mérité étant dans son corps, selon ses œuvres, soit bien, soit mal (1). »

Une autre condition pareillement indispensable, c'est l'état de grâce et de charité. Notre-Seigneur déclare que nous ne pouvons porter les fruits surnaturels qu'à la condition de rester unis à Lui ; de même que le sarment n'est fécond que s'il puise sa sève dans le tronc nourricier de la vigne (2). Or c'est la grâce sanctifiante qui nous fait habiter et vivre dans le Christ. Saint Paul a proclamé la nécessité et l'excellence de la charité et de la grâce, dont elle est inséparable, dans une page célèbre que l'on a appelée l'une des plus éloquentes et des plus sublimes de toutes les langues humaines, et qui se résume ainsi : « Sans la charité je ne suis rien, tout ne me sert de rien, et avec elle je puis tout (3). »

Qu'il suffise de rappeler quelques déclarations du Magistère infaillible. Le deuxième concile d'Orange définit : « La récompense est due aux bonnes œuvres si elles ont lieu, mais la grâce, qui n'est pas due, précède pour qu'elles aient lieu (4). » Les Pères de Trente achèvent de préciser : cette grâce qui précède l'œuvre méritoire, c'est la grâce de la justification ou la grâce sanctifiante, et c'est pourquoi le concile n'attribue le mérite qu'aux œuvres de l'homme justifié (5).

La raison théologique est assez manifeste. Puisque la récompense est l'*héritage* même de Dieu, la personne capable de mériter est celle qui a le droit d'hériter de Dieu, c'est-à-dire celle qui est son enfant ; car c'est le fils qui est l'héritier de droit : *Si filii et haeredes* (6). Seule la grâce

(1) II Cor., v, 10 : « Ut referat unusquisque PROPRIA CORPORIS prout gessit, sive bonum, sive malum. » Cf. Comment. de *saint Thomas* et du *P. Cornély*, in h. l. — (2) *Jean*, xv, 4. — (3) I *Cor.*, xiii. — (4) Can. 18. Cf. *Denzinger*, 191. — (5) Sess. v, cap. 16, can. 32. — (6) *Rom.*, viii, 17.

sanctifiante peut nous infuser cette filiation ineffable, faire de nous des dieux et nous permettre de porter cette particule de la plus sublime noblesse : *de Dieu, genus sumus Dei* (1). Elle est donc le principe premier et indispensable de tout mérite : une vie qu'elle n'a point fécondée est perdue pour le ciel.

Du côté du Rémunérateur suprême, il faut une promesse de la récompense; car nos œuvres ne sauraient être un titre de justice à l'héritage de Dieu s'il ne les avait ordonnées lui-même à cette fin et n'avait promis de les couronner. Aussi bien la Sainte Écriture signale-t-elle expressément la promesse divine : « Heureux l'homme qui supporte l'épreuve!... Il recevra la couronne de vie que Dieu a promise à ceux qui l'aiment (2). »

On peut dire que cette promesse est comprise dans le fait même de notre élévation surnaturelle et que la volonté de nous conférer la grâce en vue de la fin dernière équivaut à une promesse : comme celui qui donne la semence de la plante veut les fleurs et les fruits qui en sont la couronne, ainsi Dieu, en nous infusant la grâce, semence de gloire, nous propose la vie éternelle. Concluons avec le concile de Trente : « A ceux qui travaillent bien jusqu'à la fin et espèrent en Dieu, il faut proposer la vie éternelle, à la fois comme une grâce promise miséricordieusement aux enfants de Dieu par Notre-Seigneur, et comme une rétribution qui sera fidèlement rendue, en vertu de la promesse divine, à leurs bonnes œuvres et à leurs mérites (3). » En couronnant nos mérites, Dieu, assurément, couronne ses dons; mais puisqu'il s'est engagé à notre égard par ses promesses, nos mérites nous donnent *droit* à la couronne, et celle-ci nous est conférée à titre de justice par le juste juge : saint Paul la nommait : « La couronne de justice que me donnera le juste Juge (4). »

(1) *Act.*, XVII, 28.

(2) *Jacques*, I, 12 : « Accipiet coronam vitae quam repromisit Deus diligentibus se ».

(3) Sess. VI, cap. 16.

(4) « Corona JUSTITIAE, quam reddet mihi Dominus, in illa die, *justus Judex* » (II Tim., IV, 8).

De ces quelques notions théologiques découlent d'importantes applications pour la vie spirituelle. Les âmes soucieuses de leur sanctification devront se rappeler fréquemment qu'elles sont devenues par la grâce participantes de la nature divine qui les met au niveau de Dieu ; et, par suite, des opérations divines d'une valeur inappréciable. Supposez que dans la balance de l'éternelle justice on mette d'un côté la prière d'un juste, le soupir d'un innocent, une larme d'une pauvre mère ; et de l'autre, toutes les merveilles du génie et de l'énergie humaine : cette prière, ce soupir et cette larme pèsent plus que tous les biens de la nature ensemble... Mais, d'autre part, comme il faut être vigilant pour rester à ce niveau surnaturel, pour écarter la dissipation, diminuer de plus en plus les actes indélibérés, ne rien perdre du temps qui nous est donné dans la vie présente, période unique du mérite, et pour orienter toutes nos actions vers l'éternité et vers la gloire de Dieu !

Il nous reste à exposer une belle doctrine de saint Thomas : comment dans les justes toutes les actions qui ne sont pas des péchés véniels restent méritoires ; il nous reste à expliquer, en même temps, la nature de l'imperfection dans la vie spirituelle.

Ce qui vient d'être dit suffira déjà pour nous faire apprécier une réflexion du Docteur Angélique : Le plus petit mérite ou « le bien d'une seule grâce vaut plus que tout le bien de la nature entière » (1). « O paroles d'or, s'écrie à ce propos Cajetan, paroles qu'il faudrait méditer jour et nuit ! Une seule grâce vaut plus que tout l'univers ! Considérez donc sans cesse la perte immense de ceux qui ne savent pas apprécier un tel trésor ! » (2)

(*A suivre.*)

Fr. Édouard Hugon, O. P.
Rome, Collège Angélique.

(1) *S. Thom.*, I^a II^ae, q. 113, a. 9, ad 2.
(2) *Cajet.*, Comm. in hunc loc.

L'ascension de l'âme vers la contemplation mystique

Ascensiones in corde suo disposuit...
Videbitur Deus deorum in Sion.
(Psaume 83.)

Si la contemplation mystique s'opère par la mise en branle des dons du Saint-Esprit, il en faut conclure qu'elle dépend de l'initiative divine, et qu'il ne servirait à rien de se violenter pour la provoquer. Mais il est un autre excès, assez fréquent malheureusement, et qui vient de ce que beaucoup d'âmes ont reçu en ces matières une doctrine erronée. Elles se figurent que cette contemplation est un paradis fermé, une terre promise seulement à quelques rares privilégiés. Tel n'est point l'enseignement de saint Thomas. Selon lui, toute âme chrétienne peut aspirer à l'état mystique ; et si quelqu'un s'y prépare comme il convient, *il est normal* que Dieu intervienne pour l'y élever. Voilà ce qu'il nous faut expliquer.

§ I. — Toute ame chrétienne peut aspirer a la contemplation mystique.

Ne voyons pas dans la contemplation mystique l'une de ces faveurs extraordinaires (*gratiæ gratis datæ*), telles que

le don de prophétiser, de parler des langues inconnues, d'avoir des visions et des révélations (1). Ces grâces sont d'un ordre tout à fait à part. Dieu s'en sert quand il lui plaît et pour des raisons d'utilité publique. Si *de fait* elles sont souvent accordées à des saints qui en tirent profit personnellement, elles ne sont pas, *de soi*, en rapport avec l'état de perfection de celui qui les obtient, et n'ont rien à voir avec son salut. Il suffit de citer l'exemple de Balaam et de son ânesse. De plus, ces grâces sont purement gratuites. Vis-à-vis d'elles nul n'a jamais d'aptitudes. L'âme, même sanctifiée, ne possède à leur égard que la simple « puissance obédientielle », c'est-à-dire que sa nature d'âme peut se plier à une telle intervention du Tout-Puissant. Voilà tout. Dieu le voulant, ces grâces pourront donc la traverser instantanément, mais sans que rien en elle ne les appelât, et sans que rien n'en demeure pour les renouveler. Il n'y a pas d'habitudes de prophétie, de vision, etc.

Saint Thomas a soigneusement distingué de ces charismes la contemplation qui est due à l'exercice des dons du Saint-Esprit, et il les a étudiés séparément dans la Somme théologique (2). A la différence de ces faveurs extraordinaires, la contemplation mystique fait partie intégrante de la perfection chrétienne, et toute âme qui jouit de l'état de grâce possède en elle-même de quoi y parvenir un jour.

Ce n'est pas dans le secret d'un Cénacle, entre disciples choisis que saint Paul parlait de l'habitation du Saint-Esprit dans les justes. Il la prêchait dans des lettres publiques qui se lisaient le dimanche aux assemblées des chrétiens de Corinthe, de Rome, ou d'Ephèse. Et nous connaissons l'existence en nos âmes de ces dons divers parmi lesquels trois ont la contemplation pour objet. Serait-ce afin

(1) I^{a} II^{ae}, qu. 171-178.

(1) Voir encore *De Veritate*, qu. 13, a. 2, ad 9, où S. Thomas distingue explicitement la contemplation de celui de ces charismes qui s'en rapproche le plus : la vision extatique à ses degrés divers.

de rester en face du Saint-Esprit comme de pures habitudes dont il est écrit qu'il n'en sortira jamais un acte, que les dons de science, d'intelligence et de sagesse nous sont accordés ? Non, évidemment, tel n'est pas le dessein de Dieu.

On peut donc désirer la contemplation mystique, et l'on a le droit, parfois le devoir (1), de s'y disposer. A qui y verrait de la présomption, je répondrai par deux pensées de saint Thomas touchant certains mouvements d'âme qu'il faut se garder de confondre avec ce péché. Le présompteux, dit-il, est celui qui entreprend une œuvre supérieure à ses forces (2). Mais « il peut très bien se faire qu'une œuvre dépasse la puissance active d'un être, sans qu'elle soit pourtant au-dessus de sa puissance passive. Ainsi l'air possède une puissance passive qui lui permet d'être transformé au point d'acquérir l'énergie et le mouvement du feu, ce qui dépasse sa puissance active. De même il y aurait vice et présomption si quelque homme de vertu imparfaite prétendait arriver d'un coup à ce qui n'appartient qu'aux parfaits. Mais y tendre avec un continuel effort vers la perfection, cela n'est point présomptueux » (3). L'application ne se fait-elle pas d'elle-même au cas que nous étudions ? Où trouver de ces puissances passives aussi caractérisées que les dons du Saint-Esprit ? — Au surplus, suivant ce mot d'Aristote auquel saint Thomas fait appel en ce même article de la présomption, et qu'il se plaît à rappeler chaque fois qu'il s'agit des rapports du juste avec Dieu : « Ce que nous pouvons par nos amis, c'est encore par nous-mêmes en quelque manière que nous le pouvons (4). » Or Celui de qui procède le don de la

(1) C'est un devoir pour les âmes qui se sont obligées par des vœux à tendre à la perfection, tout au moins lorsqu'elles sont entrées dans un ordre religieux dont la fin, ou l'une des fins, est contemplative, par exemple les chartreux, les dominicains.

(2) IIª IIæ, qu. 130, a. 1.

(3) Ibid., ad 1.

(4) Ibid., ad 3 ; Iª IIæ, qu. 109, a. 4, ad 2, etc.

contemplation habite en nous à titre d'ami précisément.

Il est vrai, sans doute, — et saint Thomas l'a bien observé, — qu'il faut compter avec les tempéraments et les diverses vocations qui s'ensuivent. Toute la nature a été faite pour la grâce et le premier effet de la prédestination est le tempérament même de celui que Dieu prédestine. Tant il y a d'unité dans le plan de la Souveraine Sagesse, « qui atteint d'une extrémité à l'autre avec force et dispose tout avec douceur ». Les personnes dont les passions sont ardentes se portent volontiers aux œuvres. La naturelle agitation de leur esprit les dispose à la vie active. D'autres ont naturellement un esprit libre et net, calme et tranquille, tellement apte à la contemplation que si on les applique tout à fait aux labeurs de la vie active, ils peuvent en recevoir du préjudice. Néanmoins il faut observer avec saint Grégoire que souvent l'amour excite au travail ceux qui cherchent le repos, et que la crainte adoucit dans la contemplation l'impétuosité de ceux qui sont trop portés à l'action. C'est pourquoi les plus aptes à la vie active peuvent par leurs exercices mêmes se disposer à la contemplation ; et les plus doués pour la vie contemplative peuvent se plier aux exercices de la vie active : ils n'en deviendront que plus dispos pour contempler (1).

Saint Thomas n'entend pas dire par là que tous peuvent vaquer de la même manière à la contemplation. Les modes de celle-ci varient à l'infini. C'est de ce qui en forme l'essentiel qu'il s'agit : savoir, de ce regard tout simple de l'intelligence, qui, éclairée de la lumière du Saint-Esprit sur la vérité divine, l'admire et la goûte amoureusement.

Faute d'avoir distingué l'accessoire du principal, on se figure trop souvent la contemplation inabordable à la plupart des chrétiens. Et l'on se trompe. On se trompe parce que, je le répète, il n'est pas croyable que les dons de science, d'intelligence et de sagesse nous soient accordés en vain.

(1) II^{a} II^{ae}, qu. 182, a. 4, ad 3.

Ce n'est point là conclusion purement théorique, d'ailleurs garantie par l'autorité de saint Thomas. Toute une tradition pratiquante vient en confirmer la vérité. Voici, sous la plume du Père Schwalm, une page de synthèse historique qui ne laisse pas d'être impressionnante :

« Les mystiques dominicains sont unanimes à exciter le désir de cette grâce [de la contemplation]. Ce n'est pas chez eux simple tradition d'Ordre ou d'École ; c'est une doctrine qu'ils partagent avec saint Bonaventure et saint Bernard, Richard et Hugues de Saint-Victor, Cassien et saint Grégoire le Grand. Les Pères de l'Église en ont marqué les premiers jalons : dès le V^e^ siècle, Denys, dit l'Aréopagite, en précisait certains principes fondamentaux ; les emprunts de saint Thomas à ce profond mystique rattachent fortement la spiritualité dominicaine à l'enseignement des premiers âges chrétiens. Tauler, Suso, sainte Catherine de Sienne, en développent beaucoup les conséquences pratiques. Moins attentifs que saint Thomas aux questions spéculatives, ils acheminent surtout leurs lecteurs à se disposer pour recevoir le don de la contemplation. Tauler indique avec prudence les signes d'un véritable appel à cette forme d'oraison ; il en déduit une triple règle de conduite que saint Jean de la Croix, théologien d'esprit très net et de formation bien thomiste, éclaircira au suprême degré. Tous ces apôtres du mysticisme, et du plus sûr, se font une joie et un devoir d'y attirer les âmes ferventes, en voie de perfection.

« Comment ces vues, si fondées en doctrine, si garanties à la fois par la science acquise et l'expérience surnaturelle des Docteurs et des Pères, sont-elles devenues d'une hardiesse troublante, d'une nouveauté suspecte pour certains directeurs en plein XIX^e^ siècle ? Comment ont-elles pesé sur des disciples de saint Thomas eux-mêmes et sur des familiers de la mystique dominicaine ?

« C'est qu'à partir du XVI^e^ siècle, l'exclusivisme de Rodriguez en faveur de la méditation ; qu'au XVII^e^ le mysticisme abusif et malsain de Molinos, de Malaval, de

Mme Guyon, déterminèrent une réaction étroite et timorée ; nombre de directeurs ou d'écrivains ascétiques s'efforcèrent de classer la contemplation comme un état extraordinaire. Défense alors d'y aspirer : l'humilité et la prudence l'interdisaient. Cela parut plus sûr devant cette débauche d'oraisons sublimées qu'imaginaient les nouveaux mystiques.

« Et cependant, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, saint Jean-Baptiste de la Salle, Suarez, protestent contre l'excès de la nouvelle réaction. Ils possèdent, eux aussi, l'autorité de la science acquise et de l'expérience surnaturelle ; c'est une solution fortement motivée, c'est une doctrine vécue qu'ils établissent en déclarant qu'il y a une *contemplation ordinaire*, exempte de ravissements et d'extases (1), et prudemment désirable pour les âmes qui avancent... » (2)

Sans doute *il est possible* que *par exception* Dieu n'accorde pas ce don de la contemplation à des âmes qui auront fait tous leurs efforts. Après tout, l'intervention spéciale du Saint-Esprit, que cette grâce suppose, n'est pas rigoureusement due. On peut se sauver sans elle. Sainte Thérèse rappelle cette vérité à quelques-unes de ses religieuses pour les consoler de n'être pas contemplatives : « Laissez faire le Maître de la maison, leur dit-elle. Il est sage, il est puissant, il sait ce qui nous convient et aussi ce qui lui convient à lui-même. Si, faisant ce qui est en votre pouvoir et vous disposant à la contemplation par cette vie parfaite que nous avons indiquée, vous vous voyez refuser ce don, — encore suis-je portée à croire que vous le recevrez *si votre détachement et votre humilité sont véritables*, — soyez sûres que Notre-Seigneur vous garde

(1) Il y aurait à distinguer entre l'extase qui n'est qu'une conséquence naturelle d'une contemplation mystique intense, et certains autres phénomènes qui sont miraculeux.

(2) P. Schwalm, Préface de *La Vie avec Dieu*, p. xxxv à xxxviii. — Pour plus de développement, voir A. Saudreau, *La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver d'après les grands Maîtres de la Spiritualité.*

cette joie pour la joindre à toutes celles qui vous attendent dans le ciel (1). »

Mais, on le voit, sainte Thérèse attribue plutôt l'absence de contemplation au défaut de préparation dans l'âme. Elle ne croit guère à un simple refus de Dieu. Plus loin même elle affirme qu'elle n'y croit pas du tout. « Songez que le Seigneur invite tout le monde, écrit-elle. Il est la Vérité même, donc la chose est hors de doute. Si le festin n'était pas général, il ne nous appellerait pas tous, ou bien en nous appelant il ne dirait pas : Je vous donnerai à boire. Il dirait : Venez tous, vous n'y perdrez rien, et je donnerai à boire à qui je trouverai bon. Mais comme il dit, sans restriction : Venez tous, je regarde comme certain que tous ceux qui ne resteront pas en chemin recevront cette eau vive. Daigne Celui qui nous la promet nous donner sa grâce pour la chercher comme il faut ! Je le lui demande au nom de lui-même.

« Il semble, ajoute la sainte, qu'il y ait contradiction entre ce que je viens de dire au chapitre précédent et ce que j'avais dit plus haut quand, voulant consoler les âmes qui ne parviennent pas à la contemplation, je montrais qu'il y a divers chemins pour aller à Dieu, comme il y a différentes demeures dans le ciel. Et pourtant je maintiens ce que j'ai dit. Notre-Seigneur en effet, connaissant notre faiblesse, a tout ordonné d'une manière digne de lui. Mais il n'a pas dit : Que les uns viennent par tel chemin, les autres par tel autre. Non, dans sa miséricorde, il n'empêche personne de se diriger vers cette fontaine de vie pour s'y désaltérer. Qu'il en soit à jamais béni ! Avec combien de raison il aurait pu m'en écarter ! Mais puisqu'il ne m'a point dit de me retirer quand je m'en approchais, qu'il n'a point commandé qu'on me jetât dans l'abîme, c'est évidemment qu'il n'éloigne personne. Que dis-je ? c'est publiquement et à grands cris qu'il nous appelle (Joan. VII, 37). Dans sa bonté, néanmoins, il ne nous fait

(1) *Le chemin de la perfection*, ch. XVII, fin.

point violence ; mais afin que personne ne se retire sans consolation et ne meure de soif, il abreuve de plusieurs manières ceux qui veulent bien le suivre (1). »

Oui, c'est cela, et nous l'avons déjà noté, il y a plusieurs manières de goûter la contemplation mystique. En particulier, celle-ci peut exister longtemps sans joie sensible, à l'état aride. N'est-ce pas ce que voulait dire sainte Thérèse plus haut ? Mieux que tout autre, saint Jean de la Croix a su nous décrire cette contemplation douloureuse des débuts.

Bref, de ces remarques dictées par l'expérience des saints, en même temps que par la science des théologiens, il résulte que toute âme peut aspirer à la contemplation mystique. Mais sainte Thérèse nous a déjà insinué qu'une préparation est nécessaire pour l'obtenir. Insistons maintenant sur ce point.

§ II. — Il faut, pour se disposer a la vie contemplative, pratiquer d'abord les vertus morales.

Quelqu'un pourrait dire : A supposer que je jouisse de l'état de grâce, je possède en moi les dons du Saint-Esprit, et alors je n'ai qu'à me recueillir, et à implorer l'intervention divine, pour entrer en contemplation ? — Non, ce serait passer d'un extrême à l'autre. Les dons du Saint-Esprit ne nous sont pas accordés pour nous dispenser de l'effort vertueux, mais pour le prolonger seulement. Dieu achève à sa divine manière l'œuvre commencée à la manière humaine. *Normalement parlant, l'Esprit de Dieu ne nous éclaire pas de sa lumière sans une double préparation éloignée et prochaine qui se résume ainsi : pratique*

(1) *Le chemin de la perfection*, ch. xix, fin, et ch. xx, début. — Voir encore ch. xxv, fin : « C'est au Seigneur de faire ce don (de la contemplation surnaturelle). Il ne vous le refusera point, si vous ne restez pas en chemin, et si vous faites jusqu'au terme de généreux efforts. »

des vertus morales, effort intellectuel de méditation et d'intuition, le tout gouverné par la charité. Saint Thomas nous en avertit expressément : « Par ordre de génération ou de disposition, écrit-il, les vertus morales et intellectuelles précèdent les dons, parce que c'est en se comportant comme il convient par rapport à sa propre raison que l'homme se dispose à bien se comporter vis-à-vis de Dieu (1). »

Essayons de développer cette pensée.

D'abord, la pratique des vertus morales s'impose. En effet il faut établir entre nous la justice et la paix, en nous-mêmes l'harmonie et l'unité, afin que ni les tumultes extérieurs, ni les désirs inférieurs n'entravent l'action de l'intelligence, mais au contraire que les ressources du monde et nos propres facultés se mettent, chacune à sa manière, et suivant l'ordre naturel, au service de la contemplation. Bien qu'elle soit le fruit des dons du Saint-Esprit, la contemplation mystique n'en reste pas moins, comme celle du philosophe en quête de vérité, l'opération de l'intelligence humaine. En dotant l'âme de ces habitudes surnaturelles que nous appelons « les dons », la grâce, pas plus ici qu'ailleurs, ne détruit la nature dans son être de fond. Elle la perfectionne seulement et l'oriente vers de plus hautes espérances.

L'homme doit tout faire pour vivre selon ce qu'il y a de meilleur en lui, disait Aristote dans un passage de son *Ethique* que saint Thomas s'est plu à commenter (2). Et ce meilleur, explique le philosophe grec, c'est l'acte de son intelligence en contemplation de la vérité divine. « La souveraine perfection de la vie humaine, écrit d'autre part saint Thomas, c'est que l'esprit de l'homme puisse librement vaquer à Dieu (3). » Tout doit être ordonné à ce but (4). Le Docteur angélique se rend bien compte que la

(1) I^{a} II^{ae}, qu. 68, a. 8, ad 2. — Voir qu. 69, a. 1, 2 et 3.
(2) *Eth.*, lib. X, lect. II, circa fin. — Cf. lect. 10 et seq.
(3) III *Gentes*, c. 131. — Voir aussi le beau chapitre précédent, c. 130.
(4) III *Gentes*, c. 37 : « Ad hanc (contemplationem) omnes aliae operationes ordinari videntur sicut ad finem. »

contemplation parfaite ne se réalisera qu'au ciel. Cependant il sait aussi qu'entre tous les moyens qui nous rendent capables d'une fin, il n'en est pas de plus efficace en soi que celui qui est l'image de cette fin même. Il faut donc que la concorde et l'entr'aide règnent dans la société pour que ses membres soient à même de vaquer dès ici-bas à cet acte-là. Il faut qu'une sérieuse discipline coordonne la multiplicité des puissances de l'homme et les rectifie progressivement dans une unité supérieure pour que son être puisse ainsi s'épanouir par le sommet et se grandir. Là se trouve en définitive la raison d'être des vertus morales : rendre possible la contemplation. Et pour s'élever à celle-ci, la première tâche qui s'impose, c'est de pratiquer celles-là. Sans quoi, comment l'intelligence attirée vers les plaisirs sensibles sous l'influence des passions charnelles, distraite par les soucis que lui donne intérieurement une nature complexe livrée à l'anarchie, préoccupée par le tumulte des œuvres et des luttes extérieures qui envahissent sa pensée et réclament son intervention, comment l'intelligence pourrait-elle s'adonner à cette opération supérieure ?

L'élite de l'humanité, non contente de pratiquer les préceptes, qui suffisent absolument parlant, suit même les conseils du Christ en se vouant à la pauvreté, à la chasteté, à l'obéissance dans le recueillement de la vie claustrale. Pourquoi cela ? — Avant tout, pour se délivrer plus complètement des obstacles qui empêchent l'âme de vaquer à Dieu, répond saint Thomas. Pauvreté, chasteté, obéissance, ne sont pas des perfections par elles-mêmes, mais des moyens d'arriver à la perfection qui consiste dans l'action que l'on vient de dire (1). « La pauvreté, par exemple, est d'autant plus louable que l'homme débarrassé des soucis terrestres s'occupe plus librement des choses spirituelles

(1) « Non quasi ipsæ sint perfectiones, sed quia sunt dispositiones quædam ad perfectionem, quæ consistit in hoc quod Deo vacetur » (III *Gent.*, c. 131).

et divines ; de telle sorte, pourtant, qu'il garde les moyens de sustenter sa vie ; d'ailleurs il n'est pas besoin pour cela de grand'chose. Moins la manière de vivre dans la pauvreté exige de sollicitude, plus la pauvreté est digne d'éloge. Ce n'est pas à la grandeur de la pauvreté qu'il faut mesurer la louange. Car ce n'est pas pour elle-même que la pauvreté est bonne, mais pour autant qu'elle délivre des obstacles qui empêchent l'homme de se livrer aux choses spirituelles (1). » Et il en est ainsi pour le reste. Les vœux de religion et les observances monastiques sagement comprises, après avoir facilité la pratique des vertus morales, en augmentent l'efficacité au point de vue contemplatif, car ils nous libèrent même des soucis légitimes qui encombrent une vie chrétienne ordinaire.

En résumé, et c'est encore saint Thomas qui parle, dans la mesure où l'on sera moralisé et parfait dans la vie active, on sera capable de la vie contemplative (2). Si les vertus morales, — et je leur ajoute l'observation des conseils évangéliques, — ne sont pas les principes formels de la contemplation, elles écartent du moins ce qui l'empêcherait et nous mettent en disposition d'y vaquer librement.

« Que les directeurs spirituels notent bien ceci, remarque Cajétan en commentant la Somme (3), et qu'ils veillent à ce que leurs disciples s'exercent d'abord dans la vie active, avant de leur proposer les sommets de la contemplation. Il faut en effet dompter ses passions par des habitudes de douceur, de patience, etc., de libéralité, d'humilité, etc., pour pouvoir, une fois apaisé, s'élever à la vie contemplative. Faute de cette ascèse préalable, beaucoup qui, au lieu de marcher, s'en vont sautant dans la voie de Dieu, se retrouvent, après avoir consacré un long temps de leur vie à la contemplation, vides de toutes vertus,

(1) III *Gentes*, c. 134.
(2) III Sent. d. 35, qu. 1, a. 3, q^{la} 3 ; II^{a} II^{ae}, qu. 180, a. 2 cum resp.
(3) In II^{am} II^{ae}. qu. 182, a. 1, § VII.

impatients, colères, orgueilleux, pour peu qu'on les mette à l'épreuve. De tels gens n'ont eu ni la vie active, ni la vie contemplative, ni la mixte, mais ils ont édifié sur le sable. Et plût à Dieu que ce défaut fût rare ! »

(*A suivre.*)

Fr. D. Joret, O. P.

La construction ascétique de saint Augustin[1]

III. — La Perfection réalisable dans la vie présente.

La persistance de la chair de péché, l'imperfection de la connaissance des choses divines, ne permettent pas à la charité, nous l'avons montré, d'atteindre sa perfection absolue en cette vie.

Toutefois il y a une perfection réalisable ici-bas : quelle est-elle ? Notre guide saint Augustin va nous préciser en quoi elle consiste.

Cette perfection, qui fait les saints, est d'autant plus merveilleuse, qu'elle se développe dans l'imperfection inhérente à la nature tombée. « Quand je suis faible, dit saint Paul, c'est alors que je suis puissant » (II *Cor.*, XII, 10). De même, c'est dans l'imperfection subsistante que la perfection se produit, merveilleux contraste dont Dieu tire sa gloire.

Lutter contre la chair par les armes de l'esprit, la crucifier avec ses vices et ses convoitises (*Gal.* V, 24) ; mettre à cette lutte, à cette mortification, une énergie, une âpreté victorieuse ; courir à l'exemple de saint Paul, sans regarder jamais en arrière, le visage et le corps tendus vers le but à atteindre, sans arrêt ni ralentissement, avec une vitesse croissante ; prier d'une prière ininterrompue, pour obtenir et la remise des fautes quotidiennes et la préservation des fautes futures ; pleurer

(1) Cf. février et mars 1920.

et gémir, afin d'échapper à la servitude du péché et de conquérir la glorieuse liberté des enfants de Dieu : ah ! sans doute, ce n'est pas la perfection absolue qui est le repos plénier en Dieu vu face à face et possédé à tout jamais ; mais c'est déjà une grande perfection, et un merveilleux spectacle à Dieu comme aux hommes.

Exposons notre thèse. La perfection de cette vie n'est pas, dirons-nous, cette perfection tout d'une pièce et définitive de la créature humaine rétablie en son intégrité et mise en possession de sa fin ; *elle est constituée par une série d'actes qui se complètent les uns les autres, et dont les derniers rachètent la défectuosité des premiers* ; c'est ainsi que l'homme voyageur sur terre arrive à une perfection réelle.

Expliquons-nous, d'après saint Augustin.

*
* *

Comme saint Augustin établissait contre Julien d'Eclane que le baptême nous rachète de tout péché, mais laisse dans nos membres mortels une infirmité et même un foyer de péché, à savoir la concupiscence, Julien très retors s'exclamait : « Alors nous ne sommes baptisés qu'à moitié ! » Saint Augustin protestait : « Nous sommes, disait-il, rachetés en totalité par le saint baptême. »

Nous le sommes, parce que tout péché est éliminé de notre âme et de notre corps. Le baptême atteint et sanctifie non seulement l'âme, mais aussi le corps qui devient, suivant l'expression de l'Apôtre, « le temple du Saint-Esprit » (*I Cor.* VI, 19). Il sanctifie si bien l'homme tout entier, que celui-ci, venant à mourir avec la grâce totale de son baptême, s'en va tout droit au ciel.

Cette sanctification totale de la personne n'enlève pas l'infirmité de la nature, qui se déclare par l'ignorance et la concupiscence ou le penchant au mal. La lutte s'impose, comme *premier élément de perfection* ; et elle durera toute la vie. La grâce du baptême bien cultivée y rendra l'homme victorieux. Les efforts qu'il devra faire contre lui-même, contre le monde, contre Satan, exalteront en lui les vertus de foi, d'espérance et de charité, reçues au baptême, et leur donneront occasion de déployer toute leur divine efficacité. Toutefois, en cette lutte corps à corps contre les vices, l'âme recevra quelques bles-

sures ; c'est inévitable. « Elle est revêtue, dit saint Augustin, de jugement comme d'une chlamyde, ce qui est un vêtement de guerre et non de réjouissance ; et il lui arrive d'être légèrement blessée » (*De Perf. Just.* 27). Alors que fait-elle ? Encore que sa conscience ne lui reproche rien de grave, elle gémit et prie ; elle n'ose pas dire qu'il n'y a pas de mensonge en elle, elle se tient dans la vérité, en s'humiliant et en confessant ses péchés ; elle se retire de plus en plus du mal, dont elle demande avec des cris d'être totalement délivrée ; elle ne se glorifie pas d'avoir le cœur chaste, quand elle songe au jugement de Dieu qui l'attend ; elle recourt à sa miséricorde, qui pardonne même les péchés qu'on ne connaît pas (1).

Cette attitude humiliée et sans cesse priante est le *second élément de perfection*. Ce n'est pas tout. Pour réduire son corps à la loi de l'esprit, le chrétien le châtie, à l'exemple de l'Apôtre. Enfin, sachant que la miséricorde est promise à quiconque fait miséricorde, il s'applique avec hilarité au soulagement des misères spirituelles et corporelles du prochain. Cette application d'un côté aux exercices de pénitence, de l'autre aux bonnes œuvres, constitue un *troisième élément de perfection*.

En agissant ainsi sous l'impulsion de la grâce de son baptême, l'âme profite merveilleusement. Non seulement elle se rachète au fur et à mesure des péchés dans lesquels elle tombe par fragilité ; mais de jour en jour elle en diminue le nombre. Non seulement, il ne lui reste pas trace des légères blessures reçues dans la lutte ; mais la sanation de ses affections avance rapidement ; la charité prend en elle de plus en plus d'empire, et la cupidité diminue en proportion. Il y a progrès continu vers la justice et vers la perfection.

On le voit, celle-ci résulte dans la vie présente et de la sainteté foncière du baptême, et de la mise en valeur des vertus théologales par la lutte contre le mal et les agents du péché, et d'une prière incessante implorant rémission des péchés passés et préservation des futurs, et des actes réparateurs de la pénitence et de la miséricorde. De tous ces éléments fondus ensemble s'intègre la perfection chrétienne ici-bas (2).

(1) Tous ces traits sont pris de saint Augustin (*De Perf. Just.*, passim).

(2) Dans ce tableau, on retrouve facilement les traits des sept béatitudes constituant la gradation progressive de l'âme, telle que saint

***

Ajoutons quelques traits au tableau : prenons-les du livre VI de saint Augustin contre Julien (49, 50).

Le saint Docteur signale ce triple obstacle à la perfection : la corruptibilité de la chair, l'ignorance et la concupiscence. Le premier ne sera levé que par la mort : « l'ignorance diminue par la vérité de plus en plus brillante, la concupiscence par la charité de plus en plus fervente ». Il n'y a pas de limite assignable à cette double diminution. Bien plus, en ce qui concerne le mal de l'ignorance, moins redoutable et moins tenace que celui de la concupiscence, saint Augustin dit : « Croyons qu'il peut être non seulement diminué en cette vie, mais enlevé totalement. » Parole étonnante ! (1) L'âme pourrait donc, dès cette vie, par la foi, jouir d'une pleine lumière qui exclut toute erreur. Quant à la concupiscence, susceptible d'être diminuée de plus en plus, elle ne disparaîtra jamais d'une manière complète.

Quoi qu'il en soit, l'irradiation de la lumière dans une âme fidèle produit en elle un effet de *simplification*. Antérieurement, elle se portait où surgissait un danger, elle se donnait à la prière, puis elle châtiait ses membres, elle se prodiguait en œuvres de charité : ces actes multiples se succédaient en elle,

Augustin nous l'a décrite dans le commentaire du sermon sur la montagne (voir premier article). Les trois premières béatitudes expriment la lutte heureuse contre les vices ; la troisième et la quatrième retracent cette prière mêlée de larmes, cette faim insatiable de justice qui donne à l'âme un accent suppliant dont le Seigneur est infailliblement touché ; vient avec la cinquième l'application aux œuvres de miséricorde qui procure la purification du cœur par la ruine de l'égoïsme. — Le paragraphe suivant affirme la merveilleuse illumination qui s'ensuit et la maîtrise que l'âme purifiée et illuminée acquiert sur ses affections et ses opérations, en un mot la paix profonde dont elle jouit. *Beati mundo corde... Beati pacifici...*

(1) Oui, parole étonnante ! Il y faudrait tout un commentaire et il ne serait pas facile à donner. Que le mal de l'ignorance soit totalement éliminé, cela ne suppose pas nécessairement infusion de toute science, mais au moins exclusion de toute erreur spéculative et pratique, en sorte que l'on ait le sens droit de la foi en toutes choses et que l'on ne se méprenne pas sur l'accomplissement de la volonté de Dieu. A bien réfléchir, les saints en arrivent là.

non sans une certaine dispersion ou fractionnement d'elle-même. Elle en arrive à résister avec une force paisible, à se dominer sans trouble, à se prodiguer sans se distraire, à prier sans fatigue. Un degré supérieur de perfection se manifeste en elle par l'unité et la simplicité de ses opérations.

La charité, en cet état, meut les puissances de l'âme avec aisance et liberté; les affections, purifiées désormais, prennent feu pour Dieu et les biens célestes; et cette flamme ne roule plus de fumée, elle monte claire et limpide.

Telle est la note de perfection en cette vie, elle confine à celle de l'autre vie, mais elle ne l'est pas. Elle est le mérite ; celle-là est la récompense. (*De perf. Just.* 39).

IV. — La lutte décisive contre l'orgueil : humilité et charité.

Saint Augustin se demande, avec une profonde soumission aux inscrutables jugements de Dieu, pourquoi il n'a pas jugé à propos de donner à l'homme la faculté d'éviter ici-bas tout péché et de conquérir une parfaite justice. Sa réponse est celle-ci : c'est pour conjurer le mal de l'orgueil.

L'orgueil est le premier élément du péché ; et il en est le dernier. Il est l'explication du péché des anges qui fut frappé d'un châtiment irrémissible, et de celui de nos premiers parents qui fut puni par la révolte des sens. Et aujourd'hui, même après la rémission du péché, la révolte des sens persiste pour servir de remède à l'orgueil.

Écoutons là-dessus notre saint Docteur (*De Pecc. mer. et remis.* lib. II, 32-33).

* * *

L'homme au commencement n'éprouvait aucune peine à se soumettre à la justice. Cédant à l'appétit de sa propre excellence qui lui fit désobéir à Dieu, il fut puni, en ce que depuis lors il ressentit une répugnance à obéir et une difficulté à faire le bien. Cette difficulté, qui est un vice inhérent à notre nature, ne peut disparaître que par la grâce. Or, Dieu ne l'enlève pas tout d'un coup, pour que l'homme comprenne mieux le mal que lui a fait l'orgueil, et le besoin qu'il a de la grâce pour retrouver la facilité du bien. « Par cette conduite, Dieu

n'entend pas nous rendre condamnables, mais bien nous rendre humbles ; il nous fait sentir le besoin de son perpétuel secours, de crainte que, si toutes les œuvres bonnes nous devenaient subitement faciles, nous ne soyons tentés d'attribuer à nous-mêmes ce résultat qui ne proviendrait que de lui ; car cette erreur serait tout ce qu'il y a de plus contraire à la religion et à la piété. Ne pensons pas toutefois qu'il nous faille demeurer dans nos penchants vicieux, parce qu'ils sont difficiles à vaincre ; mais tournons nos vigilants efforts contre l'orgueil qui est cause que nous sommes humiliés par leur persistance, et prions Dieu ardemment qu'il nous rende humbles. Comprenons enfin que de faire de tels efforts et de prier ainsi provient en nous d'un don de sa grâce : afin qu'en toutes choses, ne regardant pas à nous-mêmes, mais ayant le cœur élevé vers le Seigneur, nous lui rendions grâces, et que, si nous nous glorifions, nous nous glorifiions en lui seul. »

Cette sorte d'impuissance et de difficulté au bien se trouve même dans les saints : « Autant qu'il nous est donné, comprenons que Dieu parfois n'accorde pas même à ses saints la science certaine ou la victorieuse délectation d'un bien déterminé, pour qu'ils sachent que ce n'est pas d'eux-mêmes, mais de lui que provient la lumière illuminant leurs ténèbres ou la suavité par laquelle la terre de leur âme porte son fruit (1). » Par là, il les maintient dans l'humilité.

Dans le livre *De la nature et de la grâce* contre les Pélagiens (31, 32, 33), saint Augustin revient sur cette plaie de l'orgueil ; il admire comment Dieu fait de l'infirmité de la chair un remède à ce vice capital, et, peut-on dire, du péché un remède au péché. Il remarque que le péché d'orgueil tient une place à part parmi tant d'autres péchés, commis par ignorance ou par infirmité, alors que souvent ceux qui les commettent en pleurent et en gémissent. Le péché d'orgueil est à la fois si

(1) Saint Augustin n'entend pas dire que Dieu retire à ses saints la grâce qui empêche de tomber dans le péché, mais simplement qu'il les laisse souffrir d'un certain obscurcissement dans l'esprit, d'une certaine pesanteur dans la volonté, qui leur rendent difficile l'accomplissement actuel du devoir. Il a sans doute en vue saint Paul qui à trois reprises demande à être délivré de l'aiguillon de la chair et à qui Dieu répond : « Ma grâce te suffit, car la vertu se perfectionne dans l'infirmité. »

spécial et si général qu'il se produit non pas seulement à l'occasion des autres péchés, mais des bonnes œuvres elles-mêmes. Dès lors, sa guérison vient en dernier lieu ; et c'est vers elle que tend toute la cure divine à laquelle nous sommes assujettis ici-bas. Parfois Dieu semble abandonner même ses serviteurs : ils se troublent, ils chancellent, ils crient vers Lui, et sa main les soutient : c'est ainsi qu'il leur apprend à ne pas se confier en eux-mêmes, ainsi qu'il abat leur orgueil. « Ce vice, conclut le saint docteur, est le dernier que Dieu guérisse ; et c'est pour sa guérison que les âmes pieuses se fondent en prières et en gémissements. Son ombre, la dernière qui viendra obscurcir l'âme, ne sera dissipée et absorbée que par le midi de la suprême justice, qui luira au seuil de l'autre vie » (35).

On comprend par là comment la vertu fondamentale d'un chrétien est l'humilité (1).

*
* *

Un grand connaisseur des voies spirituelles disait que l'effort des commençants est de combattre les vices de la chair ; celui des progressants, de combattre les vices de l'esprit ; celui des parfaits, de combattre l'orgueil.

Cette vue est très juste.

Saint Vincent de Paul posait en axiome, que le premier vice à terrasser est la gourmandise ; il n'est rien de si en opposition qu'un gourmand et un homme spirituel. Disons la même chose de la luxure ; ici la lutte est singulièrement plus âcre, et elle renaît sans cesse par des surprises très à craindre ; au moins faut-il que l'âme prenne l'habitude de refuser tout consentement aux sollicitations de la chair, qu'elle sorte de la fange, qu'elle prenne pied sur la terre ferme de la continence.

Quand elle a réfréné les vices de la chair, elle entre aux prises avec les vices de l'esprit ; elle se sent harcelée pas la vaine gloire, par la jalousie, par le dépit ; elle découvre en elle-même

(1) Chacun connaît le célèbre passage de la lettre de saint Augustin à Dioscore, dans lequel il recommande l'humilité comme étant la voie, la seule voie, qui conduit à la vérité ; comme le bien sans lequel tous les autres biens sont caducs : comme le précepte qu'on pourrait dire unique, tellement il est prépondérant, indispensable et caractéristique de la religion chrétienne. (*Epist. classis* II, CXVIII.)

des passions très aigres qu'elle ne soupçonnait pas peut-être, elle constate une répugnance à se soumettre et à obéir. La charité seule, par sa douce onction, par sa chaleur vivifiante, calme ses secrètes irritations, et plie le cœur à toute soumission, à tout support.

Reste l'ennemi central, l'orgueil qu'il ne faut pas identifier avec la vaine gloire. Celle-ci se nourrit de futilités ; l'orgueil s'alimente de l'appétit de la propre excellence, de la recherche de soi ; il procède par des voies très subtiles, il s'insinue avec son venin jusque dans les cœurs les plus dégagés de l'attrait des créatures.

Ce vice réclame un remède spécial ; et Dieu le confectionne avec nos misères humiliantes, nos défaillances à propos de rien, et même avec nos chutes et nos péchés.

Il est en voie de guérison, quand l'âme arrive à comprendre qu'elle ne peut rien sans la grâce, qu'elle n'a de consistance qu'en la grâce, qu'elle doit, sous peine de retomber dans les infamies de la chair, rester suspendue à la grâce ; quand elle est saisie tout entière de cette vérité que, sans Jésus, sans l'humilité de Jésus, elle est perdue.

O Jésus, mettez en nous votre sainte humilité.

*
* *

C'est à bon droit que nous attribuons à l'humilité la victoire sur l'orgueil, dont elle est spécifiquement l'ennemie, et par suite l'achèvement de l'œuvre de perfection intérieure réalisable ici-bas ; mais n'omettons pas de dire que ces précieux et insignes résultats doivent être également rapportés, et même par excellence, à la divine charité.

L'humilité et la charité ne se séparent pas dans l'ascèse chrétienne ; elles sont la base et la dominante du concert spirituel. Saint Augustin célèbre souvent l'union indissoluble, l'opération inséparable de ces deux vertus. « Là où la charité déploie sa ferveur, dit-il, il est superflu de se demander si l'humilité est là » (*De Virg.* 54). « Rien de plus élevé que la voie de la charité, et ce sont les humbles qui y marchent » (*Enar. in psal.* CXVI, 7). « Dans l'infirmité de l'humilité se perfectionne la vertu de charité » (*De Trin.* lib. IV, 2).

Les effets merveilleux, qui naissent de la coopération des deux

vertus, relèvent de la charité par excellence : car celle-ci est la reine et l'âme des vertus ; elle les informe, en y mettant le caractère surnaturel ; elle les met en mouvement dans l'ordre de la béatitude éternelle à atteindre. L'humilité est son instrument.

Saint Augustin attribue à l'amour de Dieu d'amener l'homme au mépris de soi-même, *amor Dei usque ad contemptum sui :* ce qui est la formule même de l'humilité et de la perfection (*De Civit. Dei,* lib. XIV, XXVIII). La charité fait essentiellement œuvre d'unité de nous à Dieu ; elle nous vide de nous-mêmes, pour nous remplir de Dieu ; ells nous enlève notre vie propre, pour mettre à la place la vie de Dieu. « Celui qui adhère à Dieu dit l'Apôtre, devient un même esprit avec Lui » (I *Cor.* VI, 17). L'esprit propre disparaît dans cette identification : l'orgueil y trouve sa mort.

L'œuvre de notre perfection se conclut donc : *dans l'humilité par la charité.*

Dom Bernard Maréchaux, O. S. B.,
Abbé de la Congrég. Olivétaine.

TEXTES ANCIENS

Saint Thomas a laissé des commentaires des parties les plus importantes de la Bible. Comme en philosophie et en théologie, il fut en exégèse un rénovateur. Sa manière de commenter la Sainte Écriture frappa les contemporains au point qu'ils le surnommèrent *Expositor*. C'est pendant sa seconde régence à l'Université de Paris, 1269 à 1271, qu'il commenta le quatrième Évangile. Lui-même écrivit une bonne partie de ces commentaires ; le reste fut recueilli par Fr. Réginald de Piperno, mais révisé ensuite et approuvé par saint Thomas. Nous extrayons pour nos lecteurs le commentaire de la *Parabole de la vigne*, S. Jean, ch. xv, 1-11 (Comm. in Joann. xv, lect. I et II.)

*
* *

La parabole de la vigne

Je suis la vigne, par une certaine ressemblance. De même que la vigne, bien qu'elle paraisse méprisée, porte des fruits plus savoureux que tous autres, ainsi le Christ, méprisé par le monde parce qu'il était pauvre et volontairement soumis à l'ignominie, produisit des fruits d'une douceur exquise, selon le mot du Cantique : « Son fruit est doux à mon palais » (Cant., II, 3). Le Christ est une vigne dont le vin produit une ivresse intérieure : c'est le vin de la componction : « Tu nous fais boire un vin de vertige » (Ps. LIX, 5). C'est aussi un vin de force qui nous refait : « Mon sang est vraiment un breuvage » (Jean, VI, 56).

C'est de cette vigne qu'il est dit dans la Genèse, ch. XLIX, 9 : « Tu attacheras à la vigne ton ânesse », c'est-à-dire l'Église.

Cette vigne est la véritable. On dit parfois qu'une chose est vraie par opposition à une autre qui a seulement la ressemblance, par exemple un homme vrai et un homme en peinture. D'autres fois, une chose est vraie par opposition à une autre qui est corrompue. C'est dans ce dernier sens que Jésus dit : *Je suis la vraie vigne*, car il y avait une vigne corrompue, le peuple juif, dont il est écrit : « Je t'avais planté comme une vigne excellente, tout entière d'une souche franche. Comment t'es-tu changée pour moi en sarments bâtards d'une vigne étrangère ? » (Jer., II, 21). Vigne qui ne portait point de raisins, mais des verjus : « J'attendais qu'elle donnât des raisins, mais elle donna des verjus » (Is., V, 4).

Il y a dans le Christ une double nature, divine et humaine. Par sa nature humaine, Il est semblable à nous et moindre que le Père. Par sa nature divine, Il est égal à Dieu et au-dessus de nous. C'est le Christ Jésus, homme, qui est *la vraie vigne*, en tant qu'Il est la tête de l'Église. *Et son Père est le vigneron.* Si, en effet, Il était la vraie vigne en tant que Dieu, le Père serait la vigne comme le Fils ; mais comme c'est en tant qu'homme, le Père est par rapport à Lui comme le vigneron par rapport à la vigne. Mais en tant que Dieu, lui aussi est le vigneron.

Le vigneron est celui qui cultive la vigne. Or nous pouvons cultiver une chose de deux manières : ou bien pour améliorer ce que nous cultivons, par exemple un champ ; ou bien pour être améliorés par ce que nous cultivons, par exemple la sagesse. Dieu nous cultive pour que son travail nous améliore : il extirpe les mauvaises semences de nos cœurs, il ouvre notre cœur avec la charrue de sa parole, il sème la semence des préceptes et il moissonne le fruit de la piété, dit saint Augustin. Nous, au contraire, c'est pour en être améliorés que nous cultivons Dieu, non en labourant, mais en adorant. C'est donc pour le bien de la vigne que le Père est vigneron. C'est Lui qui plante : « C'est moi qui t'ai plantée comme une vigne excellente » (Jér. II, 21). C'est Lui qui fait croître : « Apollon a arrosé, disait saint Paul, mais c'est Dieu qui a donné l'accroissement » (I Cor. III, 6). Dieu seul, en effet, donne l'accroissement intérieur et fait porter du fruit, quelle que soit la coopération extérieure de l'homme. C'est Lui qui défend et conserve : il est dit dans Isaïe et saint Matthieu qu'Il construi-

sit une tour pour garder sa vigne et qu'Il l'entoura d'une haie.

Le soin du vigneron se porte soit sur le cep, soit sur les rameaux. Mais ici, le cep étant parfait, point n'est besoin pour lui des soins du vigneron qui n'a qu'à s'occuper des sarments.

Tout sarment, dit Jésus, *qui en moi ne porte pas de fruit, il le retranche*. Les sarments sont de même nature que la vigne; aussi ceux qui adhèrent au Christ sont-ils les sarments de cette vigne dont il est écrit : « Il devint un cep, donna des jets et poussa des branches » (Ezech. XVII, 6).

Le vigneron s'occupe des bons et des mauvais sarments. Les mauvais sarments sont retranchés de la vigne : *tout sarment*, c'est-à-dire tout fidèle, *qui ne porte pas de fruit en Moi* sans lequel rien ne peut fructifier, *il le retranche* de la vigne. Par conséquent, sont retranchés du Christ non seulement ceux qui font le mal, mais aussi ceux qui négligent de faire le bien. Aussi saint Paul disait aux Corinthiens : » Nous vous exhortons à ne pas recevoir la grâce de Dieu en vain » (II Cor. VI, 1). Et il ajoutait de lui-même : « C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis et sa grâce envers moi n'a pas été vaine » (I Cor., XV, 10). Le talent fut enlevé au serviteur qui l'avait caché sans le faire produire, et le Seigneur ordonna d'arracher le figuier stérile.

Les bons sarments sont soignés afin qu'ils portent plus de fruit : *Tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde afin qu'il en porte davantage*. La vigne naturelle qui met trop de pousses, porte peu de fruit parce que la sève se disperse. Ainsi pour nous : si le cœur d'un homme bien disposé et uni à Dieu se disperse en des affections diverses, sa vigueur diminue et perd de son efficacité pour les bonnes œuvres. Aussi, afin qu'il porte du fruit, Dieu l'émonde fréquemment, il lui supprime ces obstacles, il le purifie par les tribulations et les tentations qui le rendent plus fort pour les œuvres. *Il le purifie*, même si déjà il est pur, car personne en cette vie n'est si pur qu'il n'ait besoin d'être de plus en plus purifié : « Si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous séduisons nous-mêmes et la vérité n'est point en nous » (I Jean, I, 6). Dieu agit ainsi afin que nous portions plus de fruit, c'est-à-dire que nous croissions en vertu : les fruits sont d'autant plus abondants que nous sommes plus purs. Aussi est-il écrit dans l'Apo-

calypse : « Que le juste pratique encore la justice, et que le saint se sanctifie encore ».

***

Déjà vous êtes purs, ajoute Jésus, comme s'il disait : Vous êtes des sarments déjà émondés et prêts à porter du fruit *à cause de la parole que je vous ai annoncée*. En effet, la parole du Christ commence par purifier de l'erreur en instruisant, car il n'y a aucune fausseté dans la parole divine : « Toutes mes paroles sont justes et droites », dit la Sagesse (VIII, 9). Aussi *vous êtes purs* des erreurs judaïques.

La parole de Dieu purifie aussi les cœurs des affections terrestres et les enflamme pour les réalités célestes ; en effet, elle frappe de sa vertu le cœur entraîné à la terre et elle y allume l'amour : « Ma parole, dit Jéhovah, n'est-elle pas comme un feu ? » (Jér. XXIII, 22).

Invoquée dans le baptême, la parole divine purifie des péchés. « Supprime la parole, dit saint Augustin : qu'est-ce que l'eau ? simplement de l'eau. Ajoute la parole : voici un sacrement. » C'est donc la parole qui fait que l'eau en touchant le corps purifie le cœur : non pas parce que cette parole est prononcée, mais parce qu'on y ajoute foi. Cette parole de foi est si puissante dans l'Église qu'elle purifie même les petits enfants incapables de croire à cause de la foi des croyants qui les présentent, les bénissent et les touchent.

Enfin, la parole de Dieu purifie par la vertu de la foi. « Le Saint-Esprit purifie les cœurs par la foi », est-il dit dans les Actes (XV, 19). C'est pourquoi Jésus dit : Vous qui déjà êtes instruits, baptisés et affermis dans la foi, *vous êtes purs à cause de la parole que je vous ai annoncée*. En disant que sa parole purifie, il manifeste qu'il est, Lui aussi, le vigneron dont l'office est d'émonder. Et vraiment, en tant que Dieu, il est vigneron et il émonde les sarments.

Jésus recommande ensuite la persévérance : puisque vous avez reçu ce grand bienfait de la pureté, vous devez le conserver : *Demeurez en Moi* par la charité, car « celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu » (I Jean, IV, 16) ; par la réception des sacrements, car « celui qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en Moi » (Jean, VI, 57). *Vous, demeurez en Moi* en recevant la grâce, *et Moi en vous* en vous aidant.

***

Pourquoi faut-il adhérer au Christ ?

Premier motif : la sanctification de ceux qui demeurent en Jésus. Vous devez demeurer en Moi, dit le Seigneur, pour porter du fruit, car *de même que le sarment ne peut de lui-même porter du fruit s'il ne demeure uni à la vigne* dont la sève monte de la racine aux rameaux, *ainsi vous non plus* ne porterez du fruit, *si vous ne demeurez en Moi.* Demeurer dans le Christ est donc la condition de la fécondité. Aussi à ceux qui ne demeurent pas dans le Christ saint Paul demande-t-il : « Quel fruit avez-vous des choses dont vous rougissez aujourd'hui ? » (Rom., VI, 21). « La maison de l'impie est stérile », dit Job (XV, 34).

Je suis la vigne et vous êtes les sarments, vous êtes par rapport à Moi comme les branches par rapport au cep. De cette vigne le Psalmiste disait : « Elle étend ses branches jusqu'à la mer » (Ps. LXXIX, 12).

Demeurer en Moi est non seulement la condition nécessaire de votre fécondité, mais c'en est encore le moyen efficace, car *celui qui demeure en Moi* par la foi, l'obéissance et la persévérance, et *en qui je demeure* en l'illuminant, le secourant et le faisant persévérer, *celui-là,* et pas d'autre, *porte beaucoup de fruit.* Il porte, dis-je, un triple fruit en cette vie : d'abord il se préserve du péché : « Voici quel sera le fruit : Israël abandonnera son péché » (Is. XXVII, 9) ; — ensuite, il accomplit des œuvres saintes : « Affranchis du péché, vous avez pour fruit la sainteté » (Rom. VI, 22) ; — enfin, il sanctifie les autres : « La terre se rassasie du fruit de tes œuvres » (Ps. CIII, 13). — Il porte un quatrième fruit dans la vie éternelle, le dernier et plus parfait fruit de nos labeurs : « Le travail des bonnes œuvres, dit la Sagesse, porte des fruits glorieux » (Sag. III, 15).

Le motif de cette efficacité est que *sans Moi vous ne pouvez rien faire.* Paroles qui éclairent le cœur des humbles et ferment la bouche aux superbes, en particulier aux Pélagiens qui prétendent accomplir les bonnes œuvres des vertus par eux-mêmes et sans le secours de Dieu, et ruinent le libre arbitre en voulant l'exalter. Mais le Seigneur nous dit que sans Lui nous ne pouvons rien faire, non seulement les grandes choses, mais même les plus petites, bien moins encore : *rien.* Est-ce éton-

nant, puisque Dieu même ne fait rien sans Lui-même : « Sans Lui rien n'a été fait » (Jean, I, 3). Nos œuvres, en effet, se font ou en vertu de la puissance naturelle ou en vertu de la grâce divine : si c'est en vertu de la puissance naturelle, comme tous les mouvements de la nature descendent du Verbe de Dieu, nul être ne peut agir sans Lui ; si c'est en vertu de la grâce, comme Lui-même est l'auteur de la grâce (« la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ », Jean, I, 17), il est manifeste que pas une œuvre méritoire ne se peut faire sans Lui : « Par nous-mêmes nous ne sommes pas capables de concevoir quelque chose comme venant de nous-mêmes ; mais notre aptitude vient de Dieu » (II Cor., III, 5). Si nous ne pouvons même pas penser sinon par la puissance de Dieu, à plus forte raison accomplir les autres œuvres.

Pourquoi encore faut-il adhérer au Christ?

Voici le second motif : si nous ne demeurons en Lui, nous serons châtiés. Le Seigneur signale cinq circonstances aggravantes du châtiment, et dont trois regardent la peine du dam, les autres la peine du sens.

D'abord, celui qui n'adhère pas, sera expulsé de la gloire : *il sera jeté dehors*. Parfois un sarment demeure attaché à la vigne matérielle par une union purement extérieure et sans rien recevoir de la sève : ainsi certains demeurent dans le Christ seulement par la foi et sans participer à la sève de la vigne parce qu'ils n'ont pas la charité. Ceux-là seront jetés dehors, c'est-à-dire séparés de la société des bons.

Ensuite, celui qui n'adhère pas, *séchera*. S'il prend quelque force de la racine, il la perdra, parce qu'il est privé de son secours et de sa vie. Les mauvais chrétiens, en effet, paraissent avoir quelque verdeur, mais lorsqu'ils seront séparés du Christ et des saints, leur aridité apparaîtra. « Ma force s'est desséchée comme un tesson d'argile » (Ps. XXI, 16).

Troisièmement, il sera mélangé avec les méchants. Les anges moissonneurs *le ramasseront* pour le jeter avec les méchants. C'est la plus terrible des punitions. Si d'être un moment avec les méchants est une grande peine, que sera-ce d'être éternellement mélangé à la lie des hommes et aux démons ? « Ils seront amassés comme un seul troupeau dans la fosse » (Is. XXIV, 22). « Cueillez l'ivraie et liez-la en gerbe pour la brûler » (Matth. XIII, 30).

Le Seigneur parle ensuite de la peine du sens : *on le jettera*

au feu, au feu éternel. « Que fait-on du bois de la vigne? demande Ezéchiel. — On le jette au feu dont il est la proie » (Ez. xv, 2). En effet, les sarments coupés et desséchés sont plus méprisés que tout autre bois ; au contraire, adhérents au cep, ils sont des plus honorés. « De deux choses l'une, pour les sarments, dit saint Augustin, ou la vigne ou le feu : s'ils se séparent de la vigne, c'est le feu ». Aussi le souverain Juge prononcera : « Allez, maudits, au feu éternel ». C'est ce que déjà dit le Seigneur : *Il brûlera* sans fin.

Pourquoi encore adhérer au Christ ?

Le troisième motif est l'efficacité de la prière. *Si vous demeurez en Moi*, dit le Seigneur, vous porterez un autre fruit, à savoir : *vous demanderez tout ce que vous voudrez et vous l'obtiendrez*. Il est à remarquer que le Seigneur reprend ici deux pensées exprimées plus haut : *Demeurez en Moi, et Moi en vous*, avait-il dit ; et maintenant : *Si vous demeurez en Moi et si mes paroles demeurent en vous*. Toutes les paroles de la Sagesse viennent du Christ parce qu'il est le Verbe du Père : « La source de la sagesse, c'est la parole de Dieu au plus haut des cieux » (Eccli. i, 5). Le Christ est donc en nous lorsque sont en nous les paroles de sa sagesse. Aussi il disait aux Juifs : « Vous n'avez point la parole du Père demeurant en vous » (Jean. vi, 38).

Mes paroles demeurent en vous de quatre manières : par l'amour, par la foi, par la méditation et par l'obéissance. Il est écrit au livre des Proverbes (iv, 20) : « Mon fils, sois attentif à mes paroles (par la foi) ; prête l'oreille à mes discours (par l'obéissance en les accomplissant) ; qu'ils ne s'éloignent pas de tes yeux (par la méditation) ; — et garde-les au milieu de ton cœur » par l'amour. « Dès que tu m'as communiqué tes paroles, je les ai dévorées », disait le Prophète (Jér. xv, 16). Les paroles du Christ sont donc en nous lorsque nous faisons ce qu'il ordonne et que nous aimons ce qu'il promet.

Il s'ensuit que nous savons ce qu'il faut demander. « L'Esprit vient en aide à notre faiblesse, car nous ne savons pas ce que nous devons, selon nos besoins, demander dans nos prières. Mais l'Esprit lui-même prie pour nous par des gémissements ineffables » (Rom. viii, 26). Ainsi donc les paroles de Dieu acceptées par la foi et méditées nous apprennent à demander les choses nécessaires au salut. Mais les paroles de Dieu aimées et réalisées dans notre conduite nous aident à mériter.

Aussi le Seigneur ajoute : *Tout ce que vous voudrez, vous le demanderez*, avec discrétion et persévérance, *et vous l'obtiendrez*. De même il dira encore : « Si vous demandez quelque chose à mon Père en mon nom, Il vous le donnera ».

Pourquoi enfin adhérer au Christ ?

Le quatrième motif est la gloire du Père. Nous devons diriger toutes nos œuvres vers la gloire de Dieu. « Non pas à nous, Jéhovah, non pas à nous, mais à ton nom donne la gloire » (Ps. CXIII, 1). « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, ou quelque autre chose que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu » (I Cor. XI, 31). La vraie union au Christ doit fructifier, et ces fruits glorifier le Père. *C'est la gloire de mon Père*, dit Jésus, c'est-à-dire cela tourne à la gloire de mon Père *que vous portiez beaucoup de fruits*.

Il est à remarquer que le Seigneur exprime, en commençant par la dernière, trois choses qui dépendent l'une de l'autre : d'abord l'union au Christ : *Soyez mes disciples*, ce qui équivaut à : *Demeurez en Moi* ; — par cette union *vous porterez beaucoup de fruits* ; — et par ce fruit *mon Père est glorifié*. C'est comme s'il disait : la gloire de mon Père demande que vous portiez beaucoup de fruit, et vous le ferez en étant mes disciples.

Soyez donc mes disciples, d'abord par une bonne vie : « Voyant vos bonnes œuvres, les hommes glorifieront votre Père des cieux » (Matth. V, 16). Ensuite, par l'enseignement qui donne aussi une gloire à Dieu. « Glorifiez le Seigneur dans la doctrine (Is. XXIV, 15). Les apôtres sont donc cette bonne terre qui porte des fruits abondants.

Soyez mes disciples par l'union et la ferveur de la charité. Il y a, en effet, deux signes qu'on est disciple du Christ : d'abord l'adhérence au Christ : « Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples » (Jean, VIII, 31) ; et c'est ce qui les rend aptes à porter le fruit de la doctrine. Ensuite l'observation de la charité : « C'est à cela que tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres » (Jean, XIII, 35) ; et c'est ce qui les rend aptes à porter le fruit des bonnes œuvres. Aussi saint Paul écrivait-il aux Corinthiens que les dons les plus magnifiques ne sont rien sans la charité.

***

Après avoir demandé à ses disciples de demeurer en Lui, le Seigneur leur explique en quoi cela consiste. Demeurer en lui, c'est demeurer en son amour ; et demeurer en son amour, c'est observer ses préceptes,

Nous demeurons dans le Christ par sa grâce, effet de son amour. « Je t'ai aimé d'un amour éternel » (Jér. XXXI, 3). Toutes nos bonnes œuvres sont ainsi un don de son amour. Nous ne les accomplirions pas, si la foi n'opérait par la charité ; et nous n'aimerions pas, si auparavant nous n'étions aimés. C'est pour rappeler ce bienfait divin que le Seigneur dit : *Comme mon Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés.* Il ne s'agit pas d'une égalité de nature, mais d'une ressemblance de grâce et d'amour : l'amour dont Jésus aime ses disciples est une ressemblance de l'amour dont le Père aime son Fils.

Aimer quelqu'un, c'est lui vouloir du bien : selon la nature divine, le Père aime son Fils en tant qu'il veut Lui donner son propre bien infini et Lui communiquer sa nature. « Le Père aime le Fils et il Lui communique tout ce qu'il fait » (Jean, V, 21). Selon la nature humaine aussi, le Père aime son Fils : « J'aime Israël, mon enfant, et je l'ai tiré de l'Egypte » (Os., XI, 1). Il l'aime pour qu'il soit Dieu et homme en même temps. Ce n'est pour produire rien de cela, que Jésus aime ses disciples, car son amour ne peut ni les faire Dieu par nature, ni les unir hypostatiquement à Dieu. Il les aime pour produire un effet semblable : il les fait dieux par participation de la grâce. « J'ai dit : vous êtes des dieux, vous êtes tous les fils du Très-Haut » (Ps. LXXXI, 6). « Par le Christ Dieu a accompli les grandes et précieuses promesses afin de nous rendre participants de la nature divine » (II Petr. I, 4). Il nous aime aussi pour nous faire entrer dans l'unité d'amour, car « celui qui s'unit au Seigneur est un seul esprit avec lui » (I Cor. VI, 17). « Ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que son Fils soit le premier-né d'un grand nombre de frères » (Rom. VIII, 29).

Demeurez dans mon amour : puisque vous recevez un si grand bienfait de mon amour, demeurez en lui en m'aimant. Ou mieux encore : Demeurez dans mon amour, car je vous aime,

dans ma grâce, pour que vous ne perdiez pas les biens que je vous ai préparés ; persévérez dans cet état de grâce pour être aimés. « Que chacun demeure dans l'état où il était lorsqu'il a été appelé » (I Cor. VII, 20). « Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu, et Dieu en lui » (I Jean, IV, 16).

Mais comment demeurer en son amour ? En faisant sa volonté : *vous demeurez dans mon amour si vous gardez mes commandements.* Car l'observation des commandements est un effet de l'amour : non seulement de celui par lequel nous aimons Dieu, mais aussi de celui par lequel Dieu nous aime. Parce qu'il nous aime, il nous pousse et il nous aide à suivre sa volonté, ce que nous ne pourrions faire sans sa grâce. « L'amour de Dieu consiste en ce que ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais Lui qui nous a aimés le premier » (I Jean, IV, 10).

Le Seigneur fait suivre l'exhortation de l'exemple : *Comme moi-même j'ai gardé les commandements de mon Père.* De même que l'amour du Père pour son Fils sert d'exemple à l'amour de Jésus pour nous, l'obéissance du Fils sert d'exemple à la nôtre. Le Christ nous a montré qu'il demeure dans l'amour de son Père en lui obéissant en toutes choses, jusqu'à se sacrifier. « Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix » (Phil. II, 8).

Mais ne croyons pas que c'est pour son bien qu'il nous exhorte à garder ses commandements ; c'est pour le nôtre : *Je vous ai dit ces choses afin que ma joie soit en vous.* L'amour est cause de joie ; celui qui aime se réjouit en ce qu'il aime. Or Dieu s'aime Lui-même et il aime les créatures, l'homme surtout, auquel il communique son bien infini. Le Christ se réjouit donc éternellement de deux choses : d'abord du bonheur de son Père et du sien : « Je me réjouissais devant Lui, jouant sans cesse en sa présence » (Prov. VIII, 30) ; ensuite, du bonheur de la créature raisonnable : « Je trouve mes délices parmi les enfants des hommes », c'est-à-dire à me communiquer aux hommes. Le Seigneur veut donc que par l'obéissance à ses commandements nous participions à cette joie éternelle : *Que ma joie*, celle qui me vient de ma divinité et de la divinité de mon Père, *soit en vous.* Joie qui n'est pas autre chose que la vie éternelle, définie par saint Augustin : la joie de la vérité possédée. C'est comme si Jésus disait : afin que vous ayez la vie éternelle. « Alors tu prendras tes délices dans

le Tout-Puissant » (Job, xxii, 26). *Et que votre joie*, celle que j'ai moi-même de mon humanité, *soit parfaite*. Les biens auxquels, nous, nous demandons de la joie sont imparfaits ou ne sont possédés qu'imparfaitement : aussi sur cette terre la joie ne peut arriver à la plénitude. Elle y arrivera lorsque le bien parfait sera possédé parfaitement. Alors « nous entrerons dans la joie du Seigneur ».

Saint Thomas d'Aquin.

Les idées et les livres

CHRONIQUE

La théologie mystique et S. Thomas d'Aquin

A propos de deux ouvrages récents

Deux ouvrages viennent de paraître, qui intéressent directement notre Revue : les Conférences données par le P. Janvier à Notre-Dame pendant le Carême de 1919, et le Catéchisme d'après la Somme théologique par le P. Pègues (1). Quelques lecteurs seront peut-être étonnés que nous rattachions ainsi au programme de la *Vie spirituelle* des matières qu'ils regardent comme distinctes et différentes des sujets plus généralement qualifiés de « mystiques ». Il se trouve même des spécialistes en ces questions qui établissent entre les deux domaines une ligne de démarcation très nette, et qui s'imaginent pouvoir les étudier indépendamment l'un de l'autre, avec des méthodes spéciales à chacun. Tous ceux-là ne croiraient donc pouvoir ranger les ouvrages mentionnés que dans le cadre de la théologie scolastique, les deux manières, l'une oratoire, l'autre didactique, ne modifiant pas évidemment de par ailleurs la nature des sujets qui y sont traités. Il y a là une grave erreur qui a été déjà signalée dans la Revue par le

(1) *Exposition de la morale catholique, Morale spéciale.* IX. *La justice envers Dieu.* Un vol. in-8, 360 p. — Paris, Lethielleux.

La Somme théologique de S. Thomas d'Aquin, en forme de *catéchisme pour tous les fidèles*, avec un Bref de S. S. Benoît XV. Nouvelle édition (9e mille). Un vol. in-12, XXXIX-575 p. — Toulouse, Privat, 1919.

P. Garrigou-Lagrange et sur laquelle nous devons revenir à l'occasion des deux ouvrages mentionnés.

Dans ce nouveau volume, le 17e de son œuvre si grandiose sur la *Morale catholique*, le P. Janvier traite des questions qui sont des chapitres fondamentaux de toute théologie mystique : le culte de Dieu, la prière, le sacrifice, l'adoration eucharistique, etc. Ces conférences, celles surtout qui ont rapport à la prière, sont très belles. Nous en recommandons la lecture attentive. Il y aura profit, non seulement pour l'intelligence, mais pour l'âme et pour la piété. Tous ceux qui ont un désir sincère de perfection trouveront là une base solide où appuyer leurs efforts, et une doctrine sûre dont la claire lumière maintiendra leurs ascensions spirituelles dans les voies les plus directes. Ils y verront comment la prière est l'âme de toute vie chrétienne ; non seulement de la vie chrétienne dans ses formes inférieures de l'ascétisme, mais aussi et à plus forte raison, de cette même vie parvenue aux sommets de la contemplation et de l'union. Mentionnons encore le point de vue liturgique. Chacun sait que la liturgie est considérée à bon droit par les auteurs mystiques comme un des principaux moyens et des plus efficaces, de sanctification. Or, le nouveau volume du P. Janvier expose sur le sacrifice et sur la sanctification du Dimanche toute une doctrine qui aidera les âmes soucieuses de progrès et éprises de contemplation à mieux goûter les Offices de l'Eglise et à en retirer des bénéfices plus abondants. Toute cette substance doctrinale est d'ailleurs extraite de S. Thomas. L'éminent Conférencier de Notre-Dame, à l'exemple de son illustre prédécesseur, le P. Monsabré, ne cherche qu'à être l'interprète fidèle de l'Angélique Docteur. Et ce seul fait suffirait à montrer, contrairement à des préjugés courants qui ne font de lui qu'un des Maîtres, aride et froid, de la scolastique, que S. Thomas est encore, en vérité, un *auteur mystique* et un des Maîtres de la spiritualité; que par conséquent le plus sûr moyen, en ces matières délicates, d'éviter les illusions dangereuses et de marcher dans les voies les plus sûres, est de ne pas se borner à l'étude exclusive des ouvrages qualifiés plus spécialement de mystiques, et de revenir toujours aux grands principes de théologie exposés par le Maître dans ses divers ouvrages, surtout dans sa Somme.

Sans doute le Docteur Angélique n'a pas réuni en un seul traité les matières considérées d'ordinaire comme d'ordre purement mystique. Mais il les a étudiées. Elles sont éparses dans son œuvre. Et en somme, on peut dire qu'il n'y a aucune question de la vie intérieure qu'il n'ait expliquée une fois ou l'autre. C'est donc très justement que l'on a écrit : « Si l'on ramassait dans un volume ce qui se trouve répandu

dans ses écrits touchant la théologie mystique, ce livre serait le plus exact et le plus solide de tous ceux qui en ont traité. N'est-ce pas de cette source inépuisable que les mystiques qui l'ont suivi, ont tiré tout ce qu'ils ont dit de solide en cette matière (1)? »

Il n'a pas seulement parlé des sujets que l'on pourrait appeler ordinaires et courants comme la prière, la mortification, la piété, la contemplation, les dons du Saint-Esprit, et donné là-dessus des principes doctrinaux dont il ne sera plus permis de s'écarter, mais il s'est occupé aussi des phénomènes extraordinaires, comme les visions, et il a établi des règles précises qui servent à jeter quelques lumières sur des manifestations supérieures de la vie mystique, telles, par exemple, que la contemplation obscure.

Dans son incomparable traité *de Caritate* S. Thomas a repris et formulé, avec la rigueur théologique dont il est coutumier, la division connue avant lui et devenue maintenant, pour ainsi dire, classique, de la vie spirituelle en vie purgative, illuminative et unitive. Division d'apparence très simple, mais où l'on trouve la marque de son clair et puissant génie et qui permet de mieux saisir l'action combinée de la grâce et de la liberté dans l'ascension d'une âme vers ce terme supérieur où elle trouvera Dieu dans l'union spirituelle et la jouissance : *ut Deo inhæreat et eo fruatur* (2-2, q. 24, a. 9).

Mais ce n'est pas assez dire. Si S. Thomas est un « auteur mystique », ce n'est pas pour cette seule raison qu'incidemment il aurait parlé de sujets qui appartiennent à la spiritualité : il est auteur mystique *parce qu'*il est théologien ; parce qu'il a donné à la théologie une signification et une portée que, depuis, on a eu peut-être le tort de diviser et de restreindre. Qu'on veuille bien se rendre compte, en relisant la Somme théologique, d'un fait qui passe trop souvent inaperçu : c'est qu'il n'y est pas question, comme dans nos auteurs modernes, d'une division en dogme, morale, casuistique, mystique. Pour S. Thomas, il n'y a qu'une seule *doctrine sacrée* « *secundum revelationem divinam* », et qui a pour objet immédiat Dieu connu par la foi, *ex principiis notis lumine superioris scientiæ* » (I p. q. 1). De cette notion et de ce point de départ, la division adoptée par S. Thomas pour la Somme découle naturellement : Dieu, l'homme dans son mouvement vers Dieu, Jésus-Christ Rédempteur et Sauveur. La « morale » se trouve de la sorte étudiée à la fois dans les deux dernières parties, et constam-

(1) *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation* par le P. Honoré de Sainte-Marie, carme déchaussé. Paris, 1708.

ment elle s'appuie sur des questions « dogmatiques », avec lesquelles elle marche parallèlement. C'est ainsi que par la logique inhérente à ce point de vue général, des traités complets de philosophie (la prudence) et de dogme, Grâce, Dons, Béatitudes, etc., ont leur place marquée dans la 2ª *Pars*. Il y a peut-être, dans la méthode moderne, des avantages empiriques, une plus grande commodité pour l'étude des matières. Mais on risque de transformer ces partages *de fait* en divisions et séparations *de droit*.

C'est ce qui arrive : la morale est envisagée comme une science en quelque sorte distincte, comme une des espèces d'un genre commun, ayant, à ce titre, ses principes et ses méthodes propres. De même et encore davantage, la mystique. Mais à la concevoir ainsi, on s'expose à perdre contact avec la lumière supérieure et nécessaire du dogme révélé, et, en substituant à la clarté des enseignements divins les fragiles conceptions de l'esprit, à tomber dans l'erreur. Les grandes aberrations mystiques, comme le quiétisme et l'illuminisme, venaient en grande partie de cette rupture.

La vie chrétienne et par conséquent la vie intérieure ou mystique qui n'est que le développement et le plein épanouissement de la vie chrétienne, est, disions-nous avec S. Thomas, un mouvement qui suppose, par définition, un point de départ, une route à suivre et un point d'arrivée. Or, si l'on ne veut égarer ses efforts et sa marche, il faut, en tout mouvement, connaître exactement le terme et les chemins qui seuls y conduisent. Une erreur sur ces choses essentielles fatalement fait manquer la fin poursuivie. La vie chrétienne n'est donc pas possible sans la connaissance de Dieu et de ce qui dans cet ordre d'idées se rapporte à Dieu, et des moyens de l'atteindre — de même, donc, *a fortiori*, la vie intérieure. Et celle-ci pour les mêmes raisons, aura d'autant plus de valeur, que la connaissance des mystères divins sera plus lumineuse, plus profonde, plus sûre. Si une telle connaissance n'existe pas, si elle est fausse, insuffisante, incertaine, on entreprend un voyage d'aveugle, une course à l'abîme à travers des chemins de hasard. Nous revenons ainsi, par la force même de la comparaison, à notre grand principe déjà énoncé, à savoir que cette science n'est pas quelque chose de *préalable*, une condition *sine qua non*, et par conséquent quelque chose de distinct de la science même du mouvement ; elle lui appartient essentiellement. En d'autres termes, la théologie dogmatique, la théologie morale et la théologie mystique forment une même science.

Or, S. Thomas l'a traitée *magistralement*. Après tous ses prédécesseurs, Sa Sainteté Benoît XV le redisait lui aussi récemment dans un Bref élogieux adressé au P. Pègues : « Ce

Docteur, écrivait-il, a été suscité par Dieu, afin que l'Église eût un *Maître de la doctrine*, qu'elle suivrait par excellence en tout temps. » Mais en dehors des professionnels de la théologie, l'accès de ses œuvres n'est pas toujours facile, et pour ceux qui n'ont aucune initiation à la langue et à la méthode scolastiques, il est impossible. Aussi, en publiant sa *Somme théologique de S. Thomas d'Aquin en forme de catéchisme pour tous les fidèles*, le P. Pègues vient de rendre un service inappréciable à ceux qui ont le goût de ces questions. Le rapide succès de son travail a prouvé qu'il répondait à un besoin très généralisé. En une langue limpide il y résume une doctrine très élevée que tout le monde, ou à peu près, peut maintenant comprendre et s'assimiler. Il semble même avoir réussi une véritable gageure en condensant cette même doctrine pour les tout petits, dans un catéchisme de 60 pages qui est un modèle de clarté, de concision et de richesse, et où il se conforme, comme dans le précédent ouvrage, au plan de la Somme. « Puissent toutes les intelligences, dirons-nous, en finissant, avec le docte théologien, qui ont faim et soif de vérité, de la grande vérité qui, seule, intéresse le bien dernier et souverain de l'homme, venir puiser à cette source. Nulle part ailleurs elles n'en trouveront de plus pure, ou qui soit en rapport plus intime et plus direct avec cette *source d'eau vive qui rejaillit jusqu'à la vie éternelle.* »

Fr. M.-Fr. Cazès, O. P.

*
* *

Pour se sanctifier

N. S. Père le Pape a adressé au R. P. Louis Ferretti, O. P., la remarquable lettre autographe dont nous donnons la traduction. Elle recommande un très efficace moyen de perfection.

« Au milieu de tant de périls qui, de tous côtés, tendent des pièges à la foi et à la morale du peuple chrétien, il est de notre devoir d'en prémunir les fidèles en leur proposant les moyens de sanctification qui nous apparaissent les plus utiles et opportuns pour leur défense et pour leur avancement.

« Parmi ces moyens Nous reconnaissons qu'il y en a un des plus remarquables et des plus faciles à suivre en même temps que des plus sûrs : le Tiers-Ordre dominicain que le glorieux Patriarche de Guzman a eu l'inspiration de fonder, lui qui

connaissait bien les embûches du monde, non moins que les remèdes salutaires provenant de la divine doctrine de l'Evangile, afin que dans cette affiliation toute classe de personnes puisse trouver le moyen de satisfaire le désir d'une vie plus parfaite.

« Nous exhortons donc les fidèles du monde entier à ne point laisser tomber dans le silence l'écho qui se fait encore entendre si parfaitement de la voix plusieurs fois séculaire et toujours providentielle du saint Fondateur. Et en vertu du devoir de notre charge de Nous occuper du salut des âmes, Nous les invitons à se réunir sous l'étendard sacré du Tiers-Ordre de saint Dominique qui a produit tant de fleurs de vertu, mais qui est illustré d'une manière particulière par les deux précieuses perles de sainteté, Catherine de Sienne et Rose de Lima.

« A tous ceux qui sont inscrits dans le Tiers-Ordre, présents et futurs, Nous donnons de tout cœur la bénédiction apostolique comme marque de notre paternelle bienveillance, comme gage des faveurs célestes et comme souhait du salut éternel.

« Du Vatican, le 6 septembre 1919.

« Benoit XV, Pape. »

***

LES LIVRES (1)

Les Exercices de sainte Gertrude, traduits du latin par le R. Père Emmanuel, O. S. B. — In-16 raisin. Prix majoré 5 fr. Paris, Librairie de l'Art catholique.

Le P. Faber appelait la grande sainte bénédictine « la sainte par excellence des louanges et des désirs. Plût à Dieu, ajoutait-il, qu'elle revînt dans l'Église pour être ce qu'elle fut dans les siècles passés, le docteur et le prophète de la vie intérieure ! » Nos lecteurs ont pu goûter, dans les extraits que nous leur avons offerts, la saveur toute spéciale de ses écrits. Le vénéré P. Emmanuel, Abbé Olivétain de N.-D. de la Sainte-Espérance,

(1) L'ouvrage du R. P. Hugueny, *Psaumes et Cantiques du Petit Office de la T. S. Vierge*, que nous annoncions en février, est en vente à la librairie Casterman, Paris, 66, rue Bonaparte ; Tournai, rue des Sœurs-Noires. Prix : 3 fr. 50, majoration en plus.

a laissé une traduction des merveilleux *Exercices* qu'il eût été grandement dommage de ne pas publier. Nous la recommandons à nos amis. Composés spécialement pour les âmes qui font profession de la vie religieuse, ces *Exercices* conviennent cependant à tous les chrétiens, car ils ont pour base la reviviscence de la grâce du baptême. Lansperge observait déjà que « on ne saurait dire que les seuls religieux soient appelés à y trouver leur profit, à l'exclusion des simples chrétiens. Car il n'y a pas que les religieux qui se convertissent à Dieu, qui se vouent à Dieu, qui prennent des engagements vis-à-vis de Dieu ; ces actes sont le fait de tous les fidèles ». Puisse ce livre admirable être lu, médité et savouré par le grand nombre, et répandre le goût de la prière liturgique dont il est tout pénétré.

M.-V. Bernadot.

P. Piny, O. P. : **La Présence de Dieu.** Nouvelle édition par le P. Noël, O. P. — 1 vol., 190 pp. En vente : 64, rue de Meudon, Billancourt, Seine. 1 fr. 50.

Cet excellent ouvrage du P. Piny a été légèrement corrigé pour le style par le P. Noël qui a eu l'heureuse idée de couper les phrases parfois interminables du texte primitif et qui a ajouté quelques notes pour mettre en garde le lecteur contre des interprétations fautives et pour garantir la doctrine du P. Piny contre les soupçons de quiétisme. On trouve, en effet, dans cet ouvrage certaines expressions sur l'amour pur, dont abusèrent les nouveaux mystiques, condamnés par Rome, quelques années après.

L'auteur nous y enseigne trois différentes manières de se rendre Dieu présent : 1° par le souvenir amoureux de ses perfections et de son immensité ; — 2° par adhérence et acquiescement à sa divine volonté ; — 3° par la peine où l'on est de ne pas s'en souvenir. Ecrit d'une manière très édifiante, ce petit traité répond bien aux besoins des âmes particulièrement désireuses de mettre leur vie en conformité avec le grand mystère de l'habitation de la Sainte Trinité en nous.

Rég. Garrigou-Lagrange.

P. Piny, O. P. : **La Clef du pur Amour.** Nouvelle édition par le P. Noël, O. P. 1 vol., 217 pp. En vente : 64, rue de Meudon, Billancourt, Seine. 1 fr. 50.

Cet autre ouvrage du P. Piny, que vient de rééditer le P.

Noël, est un développement des sermons prêchés aux religieuses de l'abbaye royale de Maubuisson. Il a pour but d'instruire et de porter les âmes au pur amour de Dieu, en leur apprenant la manière d'aimer Dieu en souffrant, au milieu des tentations des croix, des scrupules mêmes, des distractions. L'auteur y montre que tous sont appelés à l'abnégation et à la croix. Il traite, avec beaucoup de sagesse et de prudence, des purifications passives, et fait voir comment les incertitudes et les ténèbres pénibles et continuelles dans lesquelles se trouvent certaines âmes, leur sont un moyen pour se conserver dans le pur amour. On doit être très reconnaissant au P. Noël de cette réédition d'un ouvrage écrit avec tant de solidité, d'onction, de clarté, qui peut être fort utile aux âmes pieuses, particulièrement aux âmes éprouvées.

RÉG. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

R. PLUS, S. J. : **Dieu en nous.** — In-12 de 176 p., 3 fr. 50. Toulouse, 9, rue Montplaisir.

Le volume porte en exergue ces paroles de Mgr d'Hulst : « Combien d'âmes pousseront un jour un cri de surprise, en découvrant tout ce *dedans* qu'elles portaient en elles et qu'elles ont ignoré ! » Oui, il y aura des surprises et plus encore des regrets. Nous ne connaissons pas assez notre dignité de chrétiens, nous n'étudions pas assez les merveilles qu'opère en nous la présence de Dieu. Il est nécessaire de connaître sa misère, mais bien plus nécessaire et plus sanctifiant d'étudier la vie de Dieu en nous, les effets de l'inhabitation des trois Personnes divines. Le P. Plus, d'une manière simple et lumineuse, nous expose ces grandes vérités, les plus élevées à la fois et les plus pratiques, dans un livre que nous sommes heureux de recommander.

M.-V. BERNADOT.

R. PLUS, S. J. : **L'Idée réparatrice.** In-12, 204 p., 4 fr. 25. Beauchesne.

Les idées principales de ce livre, composé pendant la guerre, aux tranchées, ont d'abord servi de thème aux entretiens du P. Plus avec les soldats dont il était l'aumônier. Cela explique l'allure générale de ces pages qui ont gardé quelque chose de vif, de martial. Ce n'est pas pour nous déplaire. L'auteur

explique successivement : *Pourquoi réparer? Qui doit réparer? Comment réparer?* Ce livre n'est pas uniquement adressé aux âmes religieuses, particulièrement vouées à la réparation, mais à tous les chrétiens, car nous sommes tous membres du Christ, le grand Réparateur, et à ce titre chacun de nous doit s'associer à l'œuvre de la Rédemption... Pages claires, chaudes, inspiratrices d'idées généreuses.

M.-V. Bernadot.

Sainte Catherine de Sienne, *sa vie, sa mort et ses miracles*, d'après un manuscrit italien du XV^e^ siècle de Stéphane Maconi, traduit par Madeleine et Robert Havard de la Montagne. In-12, 3 fr. 50. Paris, Perrin.

La chère Sainte dominicaine étend chaque jour son charme unique. Les travaux sur sa vie et ses œuvres se multiplient heureusement. La guerre même n'a pu en arrêter la publication. Tour à tour, M. Pierre-Gauthiez, en 1916, l'illustre danois Jœrgensen, en 1919, ont fait paraître des biographies dont les mérites sont divers mais se recommandent aux fervents de la grande mystique toscane. Aujourd'hui M. et R. Havard de la Montagne nous donnent la traduction du manuscrit italien de Stefano Maconi. Tout le monde connaît la ravissante Légende du B. Raymond de Capoue; le présent manuscrit en est un abrégé qui en a gardé le charme : récit ému et précis, aussi attachant qu'un roman. Maintes pages appellent les larmes. Admirable histoire, en vérité, celle de cette humble fille du teinturier Benincasa, devenue par la grâce de Dieu l'une des plus hautes figures de toute l'histoire, arbitre souverain entre les Papes et les rois, vierge héroïque et mystique, et qui rendit de tels services à l'Eglise romaine que celle-ci l'a déclarée Co-patronne de Rome, avec les Apôtres Pierre et Paul. « On a le droit de penser, disent les traducteurs dans leur remarquable préface, qu'elle est demeurée à travers les siècles, qu'elle n'a pas cessé d'être pour l'Eglise une gardienne vigilante. »

A. Gonon, chapelain de Paray-le-Monial : **Jésus vivant dans le chrétien**. Quatrième édition. Paris. Lethielleux.

Substantielle et méthodique étude de la « Vie chrétienne ». L'auteur en montre le principe unique dans le Christ, la condition essentielle dans l'acceptation de la croix, et enfin le

développement progressif dans le mystère de la vie de Jésus. C'est, en somme, un excellent commentaire, et toujours utile, de la parole du Maître : « Je suis la vigne et vous êtes les rameaux. Combien de chrétiens n'accordent pratiquement à ces paroles d'autre valeur que celle d'un symbole ! La vie chrétienne devient dès lors trop facilement pour eux comme une « morale supérieure » à laquelle on tente de s'élever en suivant les exemples du Maître. M. Gonon rappelle heureusement que « vivre du Christ », c'est autre chose qu'une imitation lointaine, mais une réalité présente et profonde, dans la possession de sa grâce et par elle de ses vertus.

Louis Prunel, vice-recteur de l'Institut catholique de Paris : **Cours supérieur de religion : les Sacrements.** Paris, Beauchesne, 1919.

M. l'abbé Prunel couronne, avec ce dernier volume, son bel exposé du dogme catholique. On y retrouvera les mêmes qualités qui ont distingué les parties déjà parues : solidité de doctrine, agrément d'une langue toujours claire dans sa précision. Il faut louer aussi l'heureux mélange de théologie positive et d'explications scolastiques qui atténue l'aridité de la doctrine sacramentaire et en fait un exposé vivant et plein d'attraits. L'ouvrage s'adresse, comme ses devanciers, aux gens du monde qui voudraient fortifier une instruction religieuse trop sommaire : il aidera certainement, selon le souhait de l'auteur, à restaurer les principes sains, et à « reconstruire » les âmes. Pour un livre écrit vaillamment au milieu des ruines de la guerre, on ne peut désirer meilleure récompense, ni plus méritée.

M.-V. Bernadot.

P. Cotel, S. J. : **Catéchisme des vœux.** Un vol. in-16 de 120 pages. Prix : 2 fr. Bruxelles, Librairie Dewit, 53, rue Royale.

Réédition de l'excellent opuscule du P. Jombart, S. J. C'est un exposé clair et exact de la nature des vœux de religion et des obligations qu'ils créent. Cette nouvelle édition a été mise en harmonie avec le Code de Droit Canon.

M.-V. B.

Le Bréviaire de l'apôtre. Un vol. in-32 jésus. 2 fr. 60. Paris, Lethielleux.

Ce petit livre a trois parties : *Petit office de l'apôtre. — Lectures spirituelles de l'apôtre. — Quelques pensées sur l'apostolat.* Les deux premières parties sont littéralement extraites des écrits de S. Marguerite-Marie. Les pensées sur l'apostolat ont été glanées chez nos bons auteurs spirituels. Pages bonnes à méditer et aptes à rappeler aux personnes d'œuvres qu'elles doivent avant tout appuyer leur apostolat sur la prière et la vie intérieure.

M.-D. Boulanger.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).